theodor w. adorno

sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento



MONTE AVILA EDITORES

INDICE

THEODOR W. ADORNO

SOBRE LA METACRITICA DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas



MONTE AVILA EDITORES C.A.

Versión castellana:
LEON MAMES

Portada / Carlos Poveda
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

PREFACIO

Para Max

De un vasto manuscrito nacido en Oxford durante los primeros años de emigración de 1934-37 se eligieron y elaboraron aquellos complejos cuya trascendencia consideró el autor se hallaba más allá de la mera disputa entre escuelas. Sin haber sacrificado un estrecho contacto con el tema, y con ello a la obligación de servirse de un argumento eficaz frente a un método que confía en pasar por sobre las argumentaciones, se intenta plantear, en principio, y basándose en un modelo concreto, la cuestión de la posibilidad y de la verdad de la teoría del conocimiento. La filosofía de Husserl es un punto de partida, y no un objetivo. Por ello tampoco pudo exponérsela en conjunto, para luego llevar a cabo lo que ha dado en llamarse una discusión de la misma. Tal como cuadra a un pensador que no se inclina ante la idea del sistema, se intentó ordenar lo pensado en torno a focos. De ello resultaron estudios individuales separados entre sí, los que asimismo se hallan estrechísimamente ligados entre sí y se apoyan recíprocamente. Las interferencias resultaron inevitables.

La tendencia del libro es objetivo-filosófica; la crítica a Husserl apunta, a través de la obra de éste, al principio por el cual tan insistentemente se esforzara su autor, y del cual se adueñara la filosofía de Alemania, después de él, mucho más sustancialmente de lo que se reconoce hoy en día. Sin embargo, este libro no es sistemático en el sen-

tido del contraste tradicional con la historia. Si bien desafía el concepto del propio sistema, trata de apoderarse, en el interior de las cuestiones técnicas, de un núcleo histórico: también la separación entre sistemático e histórico cae bajo la crítica que ejerce.

No obstante, en ningún momento formula pretensiones filológicas o hermenéuticas; no entra a considerar la literatura de segunda instancia. Muchos textos del propio Husserl, especialmente en el Tomo II de las *Investigaciones Lógicas,* son tortuosamente intrincados, y ciertamente también ambiguos; si errara la interpretación de tal o cual pasaje, el autor sería el último en defenderla. Por otra parte, no pudo respetar declaraciones programáticas, debiendo atenerse a cuanto los propios textos parecían decirle. Así, no se ha dejado amedrentar por la aseveración de Husserl en el sentido de que la fenomenología pura no sería una teoría del conocimiento y de que la región de la conciencia pura nada tendría que ver con el concepto del nexo de lo dado en la inmanencia de la conciencia, tal como el mismo resultaba familiar al criticismo prehusserliano. Queda asimismo por plantearse en qué se diferencia Husserl del mismo, así como si esa distinción resulta válida.

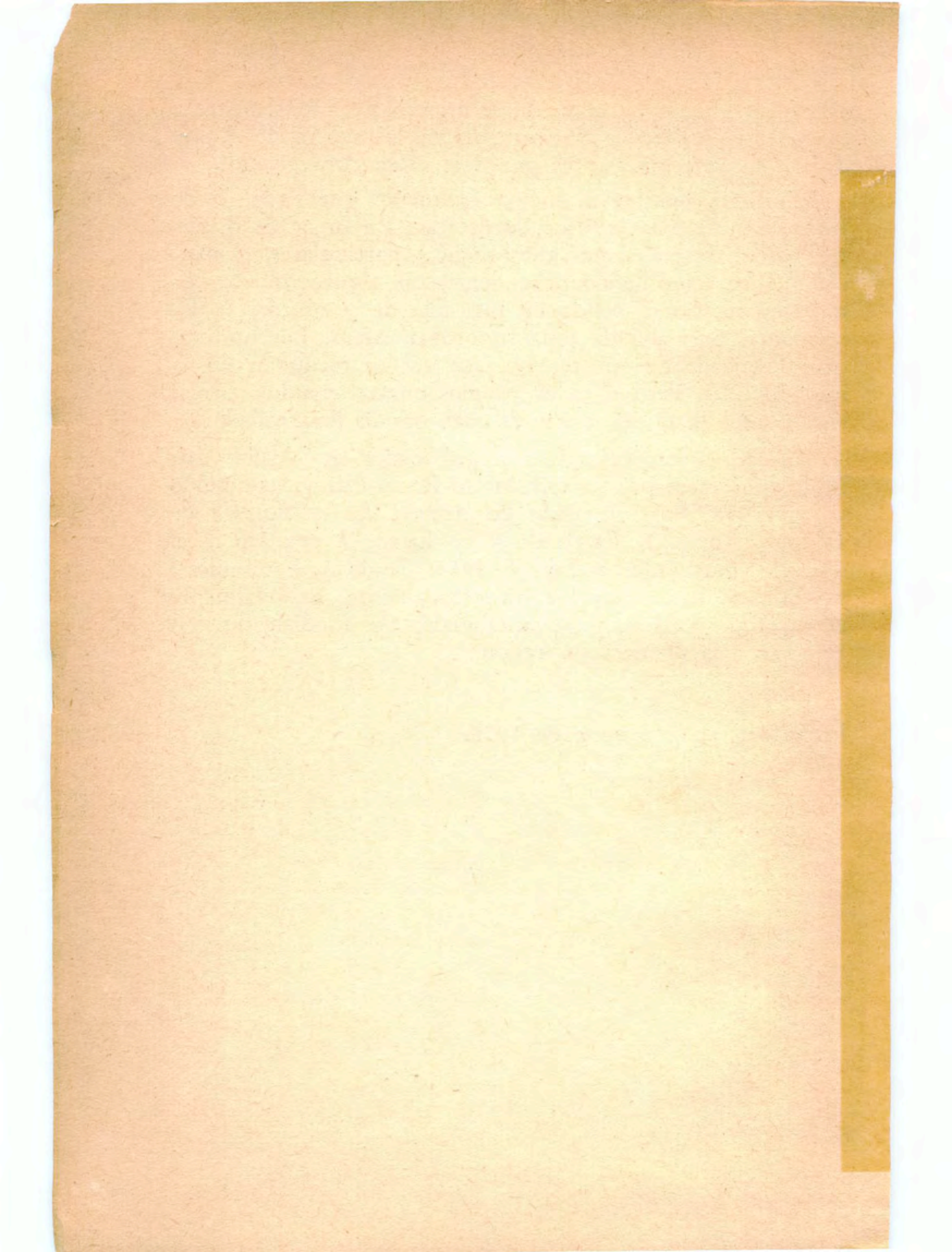
El análisis se limita a las obras publicadas por el propio Husserl, otorgando preferencia a los escritos propiamente fenomenológicos, sobre los que se basara la restauración de la ontología, con respecto a los posteriores, en los que la fenomenología de Husserl se retraía en un neokantismo sutilmente modificado. Como, entretanto, la revisión de la fenomenología pura no se hallaba dentro de las intenciones de su creador, sino que había sido forzada por el objeto, el autor se sintió en libertad de recurrir a la *Lógica formal y trascendental* y a las *Meditaciones cartesianas,* cada vez que el curso de las consideraciones así lo requería. Quedaron excluidos todos los escritos prefenomenológicos, sobre todo la *Filosofía de la Aritmética,* al igual que las publicaciones póstumas. En ningún caso se aspiró

a la integralidad. La atención se orientó preferentemente a los análisis realizados por Husserl, a los cuales él mismo dedicó sus energías, antes que a la estructura general.

Asimismo, nuestra intención es, menos que nada, la de formular una mera crítica de detalles. En lugar de disputar acerca de cuestiones gnoseológicas particulares, el procedimiento micrológico debe demostrar rigurosamente cómo esas cuestiones conducen más allá de sí mismas y, finalmente, más allá de toda su propia esfera. Los motivos que desencadenan un movimiento tal se recopilan en la introducción. Pero sólo los propios cuatro estudios tienen la responsabilidad del acierto de cuanto se ha desarrollado.

Tres de los capítulos fueron publicados en "Archiv für Philosophie"; en primer término lo fue el último, concluido ya en 1938, bajo el título de *Acerca de la filosofía de Husserl,* Tomo 3, Fascículo 4, y luego el primero y el segundo, redactados ambos en 1953, Tomo 5, Fascículo 2 y Tomo 6, Fascículos 1-2, respectivamente. Especialmente el capítulo final ha sido sustancialmente modificado con respecto a la primera impresión.

Francfort, en la Pascua de 1956.



INTRODUCCION

Θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ
ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν
Epicarmo, Fragm. 20

LA TENTATIVA de discutir la fenomenología pura de Husserl en el espíritu de la dialéctica se expone, de antemano, a la sospecha de arbitrariedad. Su programa se dirige hacia una "esfera existencial de los orígenes absolutos",[1] al abrigo de ese "espíritu de contradicción organizado", como una vez definiera su procedimiento Hegel, en diálogo con Goethe.[2] La dialéctica concebida por Hegel, y luego también vuelta contra él, pese a todas sus afinidades con ellas, es cualitativamente diferente de las filosofías positivas bajo las cuales se lo enrola en nombre del sistema. Aunque la lógica hegeliana, al igual que la kantiana, pueda hallarse "fijada" al sujeto trascendental, aunque sea un perfecto idealismo, la misma señala más allá de sí misma tal como, según la formulación dialéctica de Goethe, hace todo lo perfecto. La fuerza de lo incontestable, que Hegel irradia como nadie y cuya potencia redescubriera para sí, sólo a tientas y fragmentariamente, la filosofía burguesa ulterior, y también la de Husserl, es la fuerza de la contradicción, y se vuelve contra sí misma, contra la idea del saber absoluto. El pensamiento, que se reencuentra como espectador activo en todo ente sin tolerar barrera alguna, quiebra, en carácter de tal barrera, la coerción de establecer un algo último y fijado como base de todas sus determinaciones, conmoviendo todavía con ello el primado del sistema, su propia quintaesencia. Por cierto que el sistema hegeliano debe

1. *Ideen,* p. 107.
2. Cf. Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* Leipzig, 1925, p. 531 s.

presuponer la identidad de sujeto y objeto, y con ello la primacía del espíritu que pretende demostrar, pero en su despliegue concreto refuta la identidad, que adjudica a la totalidad. Sin embargo, lo antitéticamente desarrollado no lo constituye, como se pretendería ciertamente hoy en día, la estructura del ser en sí, sino la sociedad antagonística, a cuyos estadios no en vano se refiere la fenomenología del espíritu, que se presenta como movimiento autónomo del concepto, en todos sus propios estadios. Lo coercitivo, que comparten la dialéctica con el sistema y que es inseparable de su carácter de inmanente, de su "logicidad", resulta aproximado por su propio principio de identidad a la coerción real ante la que se inclina el pensamiento y al que éste, en su encandilamiento, tiene por suya: la coerción del nexo de la culpa social. Su círculo cerrado origina la apariencia sin fisuras de lo natural y, finalmente, la metafísica del Ser. Pero la dialéctica siempre vuelve a destruir esa apariencia. Frente a esto, Husserl, todavía en su vejez, evocó, en el título de su prieta exposición general de la fenomenología, esa apariencia cartesiana válida para los fundamentos absolutos de la filosofía. Husserl quisiera restablecer la *prima philosophia* por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente. La concepción metafísica, que marcara el comienzo de esa época, se presenta al fin de la misma, sublimada y aleccionada en grado superlativo, pero debido a ello tanto más consecuente e ineludible, despojada y desnuda: para desarrollar una doctrina del ser bajo las condiciones del nominalismo, de la retrotracción de los conceptos al sujeto pensante. Pero esta concepción fenomenológica desecha el análisis dialéctico, la negatividad de Hegel, como una mera impugnación. La doctrina de la mediatez de toda inmediatez, incluso de la inmediatez fundamental, resulta incompatible con el impulso hacia la "reducción",[3] y se la estigmatiza como un contrasentido lógico.

3. Cf. *Ideen,* passim, especialmente p. 59 y p. 94 s.

El escepticismo de Hegel con respecto a la elección de un primero absoluto como punto de partida indubitablemente cierto de la filosofía equivaldría, para Husserl, a un precipitarse esa filosofía en un abismo sin fondo, motivo éste que luego, en todas las escuelas que parten de Husserl, se volvió bastante rápidamente contra todo trabajo y esfuerzo del concepto, tendiendo a suspender el pensamiento en medio del pensar. Quien no deje intimidarse por ello, parece perder de vista, desde un comienzo, aquello con lo cual se mide, y entregarse a la infructuosa crítica trascendente, que paga con la ausencia de compromiso la vacua pretensión de poseer un "punto de vista" superior; es decir, no interviniendo en absoluto en la controversia, sino decidiéndola preliminarmente ("desde arriba", como hubiera dicho Husserl).

Pero la objeción metodológica resulta demasiado formal frente a la dialéctica, que se niega absolutamente a prestar juramento respecto a la diferencia entre método y cosa. Su propio procedimiento lo constituye la crítica inmanente. No se opone tanto a la fenomenología mediante un comienzo o "proyecto" extraño y exterior a ella, como que impulsa al comienzo fenomenológico, con las propias fuerzas de éste, hacia donde él mismo no querría ir a ningún precio, forzándolo a la verdad con la confesión de su propia no-verdad. "La verdadera refutación debe penetrar en las fuerzas del adversario y ubicarse en el ámbito de la capacidad de éste; atacarlo fuera de sí mismo y conservar la razón allí donde no está, no beneficia la causa",[4] A la conciencia acorazada contra las convenciones académicas le resulta claramente evidente la contradicción que se halla dentro de la idea de una ontología obtenida a partir del nominalismo históricamente irrevocable: es decir que debe hallarse una doctrina del ser, preordenada a toda subjetividad y superior a su crítica, en forma abierta o en-

4. Hegel, *WW* V, ed. Glockner, Stuttgart, 1928, *Wissenschtft der Logik,* 2. Teil, p. 11.

cubierta, de regreso precisamente a esa subjetividad que había disuelto como dogmática la doctrina del ser. Pero esta contradicción no será dejada subsistiendo abstractamente por parte del pensamiento dialéctico, que en cambio la explotará como motor del movimiento conceptual hasta llegarse a una decisión categórica acerca de lo fenomenológicamente afirmado. No es que se trate de excavar, por debajo de los constituyentes de la fenomenología pura, un estrato del tipo del ser originario en carácter de propiamente primero, superando quizás, de esta manera, la pretensión fenomenológica. Antes bien, los conceptos presuntamente originarios, y sobre todo los de la teoría del conocimiento, tales como aparecen en Husserl, se hallan todos ellos y necesariamente mediados en sí mismos, o bien —de acuerdo a una expresión científica tradicional— se hallan "plenos de presupuestos". Lo que se halla expuesto a la crítica es el propio concepto de lo primero absoluto. Si resultara que la condición de dado (lo datal), de la que trata la teoría del conocimiento, postulara el mecanismo de la cosificación, mientras que en la filosofía de la inmanencia, a la que pertenece ese término, la existencia cosal nos remite nuevamente a la conexión de lo dado, de ello no derivará, inversamente, la primacía de lo cosal sobre lo datal. En cambio sí derivará que el sistema jerárquico de un primero fundamental y de un deducido recién entonces a partir de ello no posee derecho alguno a existir. Cualquier tentativa de atribuir tal derecho a una categoría privilegiada se enreda en antinomias. En el método inmanente, esto se expresa por el hecho de que el análisis de lo objetivo choca con lo dado de la misma manera en que el análisis de lo dado choca con lo cosal. Pero ésta no es una objeción contra un procedimiento que no se apropia de la norma de la reductibilidad, sino sólo contra el método que obedece al canon de una tal reductibilidad. Si la crítica a lo primero no quiere lanzarse a la caza de lo primerísimo, tampoco debe patrocinar, en contra de la

fenomenología, lo que es intención de ella misma y de algunos de sus sucesores: fundamentar mediante la filosofía de la inmanencia el ser trascendente. Se trata del concepto y de la legitimación precisamente de esta fundamentación, y no de la tesis (por muy cambiante que la misma sea en su contenido) acerca de cuál sería, pues, el fundamento último. Es posible quebrar el carácter coercitivo de la filosofía tomándolo rigurosamente y llamándolo por su nombre, pero no instaurando en su lugar una nueva tiranía, nueva y más antigua aún.

El que el contenido de lo que se afirma como primero sea menos esencial que la búsqueda de lo primero como tal; que, por ejemplo, la disputa acerca de un comienzo dialéctico u ontológico quede como irrelevante frente a la crítica de la idea de que es absolutamente necesario comenzar con un principio originario, el del ser o el del espíritu, implica un empleo enfático del propio concepto de lo primero. Es decir, el de la situación de la identidad. En el principio que se afirma como primero filosófico debe hallarse contenido, sencillamente, todo, siendo indiferente que ese principio se denomine ser o pensamiento, sujeto u objeto, esencia o facticidad. Lo "primero" de los filósofos formula pretensiones totales: sería inmediato, directo. A fin de que pueda satisfacer al propio concepto, siempre deberían eliminarse primeramente las mediaciones, en cuanto accesorios del pensamiento, por así decirlo, descorticando lo primero como un en-sí irreductible. Pero cualquier principio sobre el que la filosofía puede reflejarse como sobre su principio primero, debe ser universal si no quiere que se lo inculpe de casualidad. Y cualquier principio universal de un primero, aun siendo el de la facticidad en el empirismo radical, contiene en sí abstracción. Incluso ese empirismo no podría reclamar como primero ningún único ente aquí y ahora, ningún *factum*, sino únicamente el propio principio de lo fáctico. En cuanto conceptos, lo primero y lo inmediato siempre se hallan mediados, por lo que no

son lo primero. Ninguna inmediatez ni nada fáctico en el que el pensamiento filosófico espere huir de la mediación a través de sí mismo resultan comunicados a la reflexión pensante de otro modo que no sea a través del pensamiento. La metafísica presocrática del ser lo ha registrado, transfigurándolo al mismo tiempo, en el verso de Parménides que sostiene que pensar y ser serían lo mismo, desmintiendo también ya, evidentemente, la propia doctrina eleática del ser como absoluto. Con el principio del νοεῖν se introduce necesariamente en el proceso esa reflexión que debe destruir la identidad pura del εἶναι y que, no obstante, permanece encadenada a ella como al concepto más abstracto, al ineliminable correspondiente del pensamiento más abstracto. "Las contraseñas que se han dado al 'verdadero ser' de las cosas son las contraseñas del no-ser, de la nada; se ha construido el 'mundo verdadero' a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente, en los hechos, en la medida en que el mismo sólo es una ilusión óptico-moral".[5] Desde entonces, toda ontología fue idealista:[6] primeramente sin saberlo, luego también para sí misma, y finalmente contra la voluntad desesperada de la reflexión teórica que quisiera evadirse, en cuanto en-sí, del ámbito autónomamente trazado del espíritu hacia el en-sí. Contra ello empalidecen las diferencias sobre las que insiste la historia oficial de la filosofía, incluso la de lo psicológico y trascendental, hasta la irrelevancia. La honradez de Husserl así lo ha concedido en las *Meditaciones Cartesianas*. Por cierto que no desiste de sostener que hasta la psicología puramente descriptiva no sería en modo alguno, y pese al estricto paralelismo entre ambas disciplinas, fenomenología trascendental: "Por cierto que la psicología pura de la conciencia es una paralela exacta a la fenomenología trascendental de la conciencia, pero de todos modos es menester

5. Nietzsche, *WW* VIII, Leipzig, 1906, *Götzendämmerung*, p. 81.
6. l. c., p. 80.

mantener estrictamente separadas a ambas, mientras que su mezcla caracteriza al psicologismo trascendental, que imposibilita una auténtica filosofía".[7] Pero se trataría de matices. Esta confesión tiene tanto mayor peso cuanto que el propio Husserl queda en deuda con respecto al criterio que posibilitaría destacar el yo puro, que con tanta urgencia reclamara hacia el fin, la patria de lo trascendental, frente a la inmanencia de la conciencia de estilo científico tradicional. En ésta, los datos de la conciencia serían una parte del "mundo", de existencia, mientras que en aquélla no lo serían. Pero ante la pregunta ¿de qué serían entonces?, imparte esta información: "fenómenos de la realidad".[8] Sin embargo, no es posible hablar de fenómenos sin existencia.

Puesto que lo primero de la filosofía ya debe contenerlo siempre todo, el espíritu confisca aquello que no se le asemeja, asemejándolo para poseerlo. Lo inventaría; nada debe escapar a través de sus mallas, pues el principio debe garantizar la integralidad. La enumerabilidad de lo apropiado se convierte en axioma. La disponibilidad cimenta la alianza entre filosofía y matemáticas, la que perdura desde que Platón fundiera tanto la herencia eleática como la heraclítica con la de los pitagóricos. Su doctrina tardía, según la cual las ideas serían números, no es una mera extravagancia de especulación exótica. Casi siempre puede leerse el elemento central en las excentricidades del pensamiento. Mediante la metafísica de los números se lleva a cabo ejemplarmente la hipóstasis del orden con el que el espíritu teje, por encima de las cosas dominadas por él, un tejido tan integral, hasta que parece que la trama fuera el propio contenido oculto: ya al Sócrates del período medio de Platón le parece "necesario refugiarse en los conceptos e investigar la verdadera esencia de las cosas de la mano de

7. *C. M.*, p. 70.
8. l. c., p. 71.

aquéllos".[9] Pero tanto más espeso se torna, en cambio, el velo ante el espíritu, cuanto más asuma éste, en cuanto imperante —tal como ocurre en el número—, el aspecto de cosa. En el concepto de lo primero, que impera en los textos más antiguos de la filosofía occidental y que se tornó temático en el concepto del ser de la metafísica aristotélica, el número y la enumerabilidad fueron pensados conjuntamente. Lo primero pertenece, ya de por sí, a la serie numérica; allí donde se habla de un πρῶτον, también debe presentarse un δεύτερον, debe poder contarse. Incluso el concepto eleático del uno, que debe ser único, sólo se torna comprensible en su relación a lo mucho, a lo que niega. En la segunda parte del poema de Parménides choca su incompatibilidad con la tesis del uno. Pero sin la idea de lo mucho, sería absolutamente imposible determinar la del uno. En los números se refleja el contraste del espíritu ordenador y estabilizador con lo que éste halla frente a sí. Primeramente, lo reduce, para igualarlo a sí mismo, a lo indeterminado, a lo que luego determina como lo mucho. Por cierto que aún no lo denomina idéntico a sí mismo o reductible a él; pero ya se le asemeja. En cuanto cantidad de unidades, él mismo pierde sus cualidades particulares hasta que se revela como una repetición abstracta del centro abstracto. La dificultad de definir el concepto de número proviene de que su propia esencia la constituye el mecanismo de la formación de conceptos, con cuya ayuda resultaría definible. El propio concepto es una subsumación, por lo que contiene una relación numérica. Los números son organizaciones destinadas a volver lo no-idéntico (bajo el nombre de "lo mucho") conmensurable para el sujeto, para el modelo de la unidad. Los mismos llevan a su abstracción la multiplicidad de la experiencia. Lo mucho media entre la conciencia lógica, en cuanto unidad, y el caos en que se transforma el mundo no bien aquélla

9. Platón, *Fedón*, p. 99; cf. especialmente también l. c., p. 100.

se le opone. Pero si en lo mucho-en-sí la unidad ya se halla contenida como el elemento sin el cual no es posible hablar de lo mucho, lo uno reclama, a la inversa, la idea del contar y de la pluralidad. Evidentemente, el pensamiento de la pluralidad no se ha convertido aún, a su vez, en unidad, y por síntesis, en lo que se opone al sujeto. La idea de la unidad del mundo pertenece a un estadio tardío, el de la filosofía de la identidad. Sin embargo, desde Platón la continuidad de la serie numérica persistió como el modelo de la integridad de los sistemas, de la pretensión de éstos a la integralidad. De ella deriva ya la regla cartesiana de que no debe faltar ningún término intermedio, regla ésta respetada por toda filosofía que se presente en carácter de ciencia. La misma, en anticipación dogmática a la futura pretensión filosófica de la identidad, imprime ya a lo que debe ser pensado una compacidad de la que aún queda por decidir si le corresponde. La identidad del espíritu consigo mismo, la posterior unidad sintética de la apercepción, resulta proyectada sobre la cosa mediante el mero procedimiento, y ello ocurre tanto más desconsideradamente cuanto más limpio y conciso querría suceder. Es éste el pecado original de la *prima philosophia*. Para imponer a toda costa la continuidad y la integralidad, ésta debe recortar de lo que juzga todo cuanto no se adapta a su juicio. La pobreza de la sistemática filosófica, que finalmente degradó a los sistemas filosóficos a espantajos, no es primariamente un síntoma de la desintegración de éstos, sino, teológicamente formulado, del propio procedimiento, que ya en Platón exige irrefutablemente que la virtud debiera ser demostrable por reducción a su esquema, al igual que una figura geométrica.[10]

La autoridad de Platón, así como el carácter de impuesto de la mentalidad matemática como la única obligatoria no permiten casi tomar conciencia de lo monstruoso que es

10. cf. Platón, *Menon*, passim, esp. p. 86.

que una categoría como la de la virtud, concretamente social y expresamente localizada por Gorgias en el contexto social, es decir en el del dominio,[11] deba ser retrotraída a su esqueleto en carácter de su esencia. En el triunfo de la matemática, como en cualquier triunfo, resuena, como en la respuesta de los oráculos, el eco de la burla mítica: quien lo escuche, ya habrá olvidado lo mejor. La matemática también es una tautología en el hecho de que su soberanía universal sólo impera sobre aquéllo que ya ha preparado, que ya ha constituido para sí misma. Quizás no carezca de una buena razón (la de conducir por sobre aquella monstruosidad) el hecho de que en el Menon se exprese como obvio, y por ello como infundado-dogmático, e incluso sin oposición alguna, el deseo de Sócrates en el sentido de llevar a la virtud a su elemento invariable, pero con ello abstracto y desvinculado de todo contexto. Este deseo, perceptible aun detrás de todo análisis del significado de la fenomenología pura, ya es, empero, el del método en el sentido exacto, una forma de proceder del espíritu que puede emplearse por doquier y siempre confiablemente, porque se ha despojado de la relación con la cosa, con el objeto del conocimiento, que Platón aún quería saber respetado.[12] Un concepto tal del método es la forma preliminar (no consciente aún de su propia implicación ni del recurso al sujeto soberano) de la teoría del conocimiento, y ésta jamás ha sido prácticamente otra cosa que la reflexión del método. Pero el corte que practica pertenece constitutivamente al concepto de una πρώτη φιλοσοφία. Como ésta no puede ser representada de otro modo que no sea metódicamente, el método, o sea el "camino" regulado, es siempre la consecuencia regular de un sucesivo con respecto a un precedente: allí donde se piense metódicamente, se exige también la existencia de un primero a fin

11. l. c., p. 73.

12. cf. Platón, *Fedro,* pp. 265-66.

de que el camino no se interrumpa y concluya en la casualidad, en contra de la cual ha sido ideado. El procedimiento resulta planeado de antemano de tal manera que nada pueda perturbarlo fuera de su camino gradual. De ahí el carácter inofensivo de todo lo metódico, desde la duda cartesiana hasta la respetuosa destrucción de lo transmitido en Heidegger. Sólo la duda determinada, pero jamás la absoluta, ha llegado a constituir alguna vez un peligro para las ideologías; la duda absoluta desbarata sus propios cálculos al prefijarse el objetivo metódico de re-extraer nuevamente de sí mismo lo que es. A esto corresponde, en la teoría del conocimiento de Husserl, la delimitación de la ἐποχή en la sofística y en el escepticismo.[13] La duda solamente difiere el juicio hasta la preparación para reivindicar científicamente las suposiciones de la conciencia precrítica, en secreta simpatía con el entendimiento humano convencional. Sin embargo, al mismo tiempo, el método siempre debe infligir violencia a la cosa desconocida, gracias a cuyo conocimiento únicamente existe, debe modelar a lo otro según él mismo; tal la contradicción primaria en la construcción de no-contradicción de la filosofía primera. El conocimiento preservado de aberraciones, autárquico y que se cree a sí mismo incondicionado, tiene, en cuanto metódica y como τέλος, la identidad lógica pura. Pero con ello se sustituye ella misma como *absolutum* a cambio de la cosa. Sin el acto de violencia del método, la sociedad y el espíritu, la infraestructura y la superestructura prácticamente no hubieran resultado posibles, y ello lo confiere *a posteriori* la irrestibilidad que refleja la metafísica como ser trans-subjetivo. La filosofía primera, que en cuanto método creó primeramente, en general, la idea de la verdad, es empero, al mismo tiempo, en su origen, un ψεῦδος. Sólo en instantes de hiato histórico, como el situado entre el aflojamiento de la coerción esco-

13. cf. *Ideen*, p. 56.

lástica y el comienzo de la nueva coerción burguesa-científica, el pensamiento ha tomado aliento: en Montaigne, por ejemplo, se aunan la tímida libertad del sujeto pensante con el escepticismo frente a la omnipotencia del método, es decir, de la ciencia.[14] Pero socialmente aparece, en la constitución del método como separación de éste del objeto, la separación entre el trabajo intelectual y físico. En el proceso laboral, la universalidad del procedimiento metódico fue fruto de la especialización. Precisamente el espíritu limitado para la función especializada se desconoce, en favor de su propio privilegio, como absoluto. Ya la fractura en el poema de Parménides es un signo de la discrepancia entre método y cosa, aun faltando todavía un concepto de método. Lo absurdo de la coexistencia inmediata de dos clases de verdades, y de las cuales una debe ser, en cambio, mera apariencia, expresa flagrantemente lo absurdo de la forma más antigua de "racionalización". Verdad, ser, unidad, las supremas palabras eleáticas, son puras determinaciones del pensamiento, y Parménides las reconoce como tales; pero al mismo tiempo son también (cosa que él y sus seguidores aún silencian) instrucciones sobre cómo pensar, un "método". El neokantismo ahistórico de Natorp ha acertado este aspecto de la filosofía antigua mejor que la demasiado reverente profundización en su elemento arcaico. Al igual que al procedimiento metódico, frente a las palabras primordiales de Parménides la cosa se enfrenta solamente aún como un contenido perturbador: como una mera falacia, que aquél desecha. La δόξα de Parménides es el exceso del mundo sensorial por sobre el pensamiento, y el pensamiento es su verdadero ser. Los presocráticos no formulan con tanta autenticidad las preguntas acerca del origen, posteriormente enmudecidas por la culpa de la profanación, como que en ellos, y luego aún en Platón, se expresó, en forma

14. cf. v. g. Montaigne, *Essais*, ed. Rat, Paris, s-f, II, Cap. XII (Apologie de Raimond Sebond), p. 113 ss.

pura e inalterada, la fractura, la alienación. Esta es su dignidad, la del pensamiento que aún no oculta la desgracia que atestigua. Pero el progreso de la *ratio*, en cuanto progreso de la mediación, siempre ha ocultado esa fractura con habilidad cada vez mayor, pero sin poder dominarla jamás. Con ello ha reforzado continuamente la no-verdad del origen. Ya el χωρισμός que enseñaba Platón, frente a la abierta contradicción de los eleátidas, no captada aún por concepto alguno, pensaba conjuntamente a ambas esferas, aun haciéndolo dentro de su abrupto contraste; se trataba de una primera mediación ante toda μέθεξις, y su obra posterior, a semejanza de toda la de Aristóteles, emplea todas sus fuerzas con el fin de llenar esa laguna. Pues mientras que ésta se halla trazada en las filosofías primeras como su propia condición, es, al mismo tiempo y para ellas, el elemento absolutamente insoportable. Les recuerda su imposibilidad, y el hecho de que su objetividad proviene de una arbitrariedad subjetiva. Su propia compacidad constituye su fractura. De ahí la fanática intolerancia del método, de la arbitrariedad total contra toda arbitrariedad como desviación. Su subjetivismo instaura la ley de la objetividad. El dominio del espíritu sólo se cree a sí mismo como ilimitado. Pero en cuanto unidad reconquistada, sólo sella la disensión; verdaderamente un absoluto, apariencia de la reconciliación, liberado de aquello con lo que habría de reconciliar, y en tal absolutismo más que nunca imagen del nexo ineludible de culpa. Justamente esa estructura compacta a la que no pueden renunciar, decreta la ruina de las filosofías primeras, creando simultáneamente la condición para la libertad de ellas. El proceso de desmitologización que recorre el espíritu que se agrupa en una segunda mitología, revela la no-verdad de la propia idea de lo primero. Lo primero debe volverse cada vez más abstracto para la filosofía primera; pero cuanto más abstracto se vuelve, tanto menos explica más, tanto menos sirve como fundamentación. Cuando es totalmente conse-

cuente, lo primero se acerca directamente al juicio analítico en el que desea transformar el mundo, a la tautología, y concluye por no decir ya absolutamente nada. En su desarrollo, la idea de lo primero se devora a sí misma, y ésta es su verdad, la que no hubiera podido obtenerse sin la filosofía de lo primero.

El sujeto, al indicar el principio del que surgiría todo ser, se enaltece a sí mismo. Poco ha cambiado en esto, desde las charlatanescas autoponderaciones de aquellos presocráticos que deambulaban como médicos desocupados y cuya deshonestidad halla su eco en la rabia platónica a los sofistas, hasta Husserl. Los escritos de éste están plenos de admiración por los "campos descomunales" por él descubiertos;[15] en las *Meditaciones Cartesianas* dice: "una ciencia inauditamente única en su género entra en nuestro horizonte",[16] o bien: "Una vez que nos hemos apoderado de la tarea fenomenológica de la descripción concreta de la conciencia se abren ante nosotros verdaderas infinidades de hechos jamás investigados por la fenomenología".[17] El mismo tono pulsa Heidegger en su pronunciamiento de que el ser sería lo "más único en su género que exista en absoluto".[18] Desde la antigüedad, el portavoz de la *prima philosophia* se ofrece, triunfante, como aquél que todo lo tiene en su morral y que todo lo sabe. Frente a los muchos que ata a sí por el desprecio, eleva una pretensión de soberanía que en Platón aún se manifestaba en la recomendación de los reyes-filósofos. Incluso en su peldaño más alto, el de la doctrina hegeliana del saber absoluto, la *prima philosophia* no está curada de ello. Hegel sólo divulga el secreto que, por lo demás y en la mayoría de los casos, los pobres sabios se reservaban para sí: la propia

15. *Logik*, p. 221; cf. también p. 225 s.
16. *C. M.*, p. 68.
17. l. c., p. 79.
18. Martin Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 60.

filosofía sería el verdadero ser; mientras que Platón, fuera de la utopía, se contentaba con reservar a los filósofos lugares ventajosos en la inmortalidad.[19] La pompa abierta o secreta y la necesidad, en modo alguno obvia, de una seguridad espiritual absoluta —pues, en realidad, ¿por qué la caprichosa suerte del espíritu habría de ser disminuida por el riesgo del error?— son el reflejo de la impotencia y de la inseguridad reales, el lamento, que trata de sofocarse a sí mismo mediante la positividad, de quien no contribuye a la reproducción real de la vida ni puede participar correctamente en la dominación real de ésta, sino que sólo ensalza y vende, en cuanto tercera persona, el medio de dominio a los dominadores, el espíritu objetivizado en método. Aquéllo que no poseen, quieren poseerlo cuando menos en la *fata morgana* de su propio ámbito de competencia, el del espíritu: la irrefutabilidad reemplaza para ellos al dominio, y fusiona con el servicio que efectivamente prestan su contribución a la dominación de la naturaleza. Pero su subjetivismo, encandilado desde un comienzo, pronto resulta alcanzado por el castigo a su limitación. En homenaje a la dominación, debe dominarse y negarse a sí mismo. Con tal de no equivocarse, por amor a su propio ensalzamiento, se denigran y de buena gana querrían anularse. Emplean su subjetividad para sustraer al sujeto de la verdad, imaginándose a la objetividad como el resto. Toda *prima philosophia,* hasta la pretensión heideggeriana de la "destrucción"[20], era, en esencia, teoría residual; la verdad sería lo que queda, el residuo, lo más trivial. También el contenido del residuo fenomenológico de Husserl es bastante menesteroso y vacuo, cosa que se demuestra no bien la filosofía, como ocurre en las digresiones sociológicas de las *Meditaciones Cartesianas,*[21] osa

19. cf. Platón, *Fedón,* passim, esp. p. 82.

20. cf. Heidegger, *Sein und Zeit,* Halle, 1927, p. 19 ss.

21. cf. *CM.,* v. g. nº 58, p. 159 ss.

dar hasta el más pequeño paso por reintegrarse, desde la prisión del residuo, a la vida libre. Pues la *philosophia perennis* es a la experiencia intacta como el unitarismo a la religión y como la cultura a aquéllo que administra su concepto neutralizado. Huxley tiene irónicamente razón cuando extrae su *philosophia perennis* como factor común de los pensadores a los cuales ha pasado revista; su exiguo extracto pone al descubierto cuanto ya se hallaba implícito allí donde, patéticamente y por vez primera, se adjudicaba el verdadero ser al concepto general. Sólo en libertad el espíritu podría colmarse y reconciliarse con aquéllo de lo que se separara, y a la libertad la acompaña un elemento de inseguridad si la misma no ha de degenerar en una mera afirmación; la propia libertad jamás está dada, y siempre está amenazada. Pero lo absolutamente cierto como tal es siempre la no-libertad. La compulsión a permanecerle fiel trabaja, como cualquier otra compulsión, en el sentido de la propia destrucción: bajo la divisa de la certeza indubitable, el espíritu científico suprime toda certeza indubitable. Pero la idea conductora de lo que resta no se deja irritar por ello. El absolutista Husserl, que quisiera separar metódicamente el "residuo fenomenológico",[22] comparte esa idea, hasta en la terminología, con nominalistas y relativistas rabiosos como Pareto, quien contrasta los residuos con los derivados.[23] La teoría tradicional[24] de las orientaciones más divergentes está acorde en que, de acuerdo al modelo de las ciencias naturales, debe eliminarse todo aquello que encubre la cosa pura: los "factores perturbadores". Sin embargo, éstos son siempre un ingrediente subjetivo de aquélla. Pero la operación, cuanto más radicalmente se la lleva a cabo, tanto más inexorablemente

22. cf. *Ideen*, p. 91 s.

23. cf. Vilfredo Pareto, *Traité de la Sociologie Générale*, Paris, 1932, p. 56, 459 ss.

24. cf. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie" en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Paris, 1937, p. 245 ss.

conduce hacia el pensamiento puro y, con ello, precisamente, hacia el hombre que piensa librarse de ellos. El camino hacia la liberación con respecto al antropomorfismo que inicia la filosofía primera bajo el signo de la desmitologización, desemboca en la apoteosis del ἄνθρωπος como segunda mitología. No en último término porque, podía recordárselo, desde Husserl la orgullosa filosofía proscribió la psicología. Por temor a ella, la filosofía, en su búsqueda del residuo, sacrifica todo aquello gracias a lo cual existe. Toda *prima philosophia* y no en último término la de Max Scheler, quien de tan buena gana hubiera despreciado a los pequeñoburgueses, tiene algo de lo que aún podrían predicar los ingenuos curas de las apartadas comunidades rurales: que los valores de la eternidad serían un poco de dinero ahorrado. Pero si desde la hipóstasis platónica de las ideas eternas se escamotea de la metafísica lo que es temporal, cosificándose los residuos de lo temporal, ello debe atribuirse, en definitiva, al hecho de que la metafísica creció en la indigencia, en el constante temor de perder lo poco que tenía. Desconcertada, formó su eternidad según el modelo de algo temporal, el de las relaciones de propiedad, creadas por los hombres y que gobiernan alienadas sobre ellos. El programa de Husserl de una filosofía como ciencia rigurosa, la idea de la seguridad absoluta, es de este cuño. Al construir su cartesianismo cercos en torno a aquello para lo que cree poseer el título legal de lo invariante y lo apriorístico, alrededor de aquello que, según la versión francesa de las *Meditaciones Cartesianas*, "m'est spécifiquement propre, a moi ego",[25] la *prima philosophia* se convierte en posesión de sí misma. Por encima de ello, ignora la función de los invariantes para el conocimiento: si los mismos se refieren a cosas esenciales o indiferentes. Así, Husserl esperaba una saludable reforma de la psicología a partir del desarrollo de una psicología intencional, es decir pura-

25. *M. C.*, p. 78.

mente apriorística, sin considerar si la psicología empírica, en modo alguno invariante, no ofrece, en materia de plenitud comprensiva, mucho más que aquella otra que puede hallarse libre de temores debido a que nada arriesga.

Con la interpolación de lo residual en calidad de verdadero, el comienzo de la verdad se transforma en el comienzo de la ilusión. Es una conclusión falaz la de que lo que perdura sería más verdadero que lo pasajero. El orden que remodela el mundo para convertirlo en propiedad disponible se promulga para el propio mundo. La invariabilidad del concepto, que no existiría de no prescindirse del condicionamiento temporal de lo que bajo aquél se comprende, se la confunde con la inmutabilidad del ser en sí. La grotesca maniobra de aquel adepto de la fenomenología que resuelve lo que, en su jerga, se denomina el problema de la inmortalidad, confirmando, por cierto, imperturbable, el ocaso de toda alma individual, pero que luego se tranquiliza al respecto por cuanto el concepto puro de cada una de tales almas, su εἶδος individual, sería incorruptible, es un truco impotente que, mediante su torpeza, sólo saca a relucir cuanto se oculta en las profundidades abisales de la gran especulación. Heráclito, ante quien se inclinaban Hegel y Nietzsche,[26] aún equiparaba el ser a la caducidad; desde la primera formulación auténtica de la doctrina de las ideas[27] se atribuyó la caducidad al fenómeno, al reino de la δσόξα, a la apariencia, reservando la esencia para la eternidad. Sólo Nietzsche ha protestado contra ello: "La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste la misma en confundir lo último con lo primero. Colocan al principio, como comienzo, aquello que corresponde situarse al final —¡lamentablemente! ¡pues no debería encontrarse del todo! —los "conceptos

26. cf. Hegel, *WW* XVII, ed. Glockner, Stuttgart, 1928, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I,* p. 344 ss.; cf. Nietzsche, l. c., p. 77.

27. Platón, *Simposio,* p. 210 ss.

supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Nuevamente, ésta es sólo la expresión de su manera de tributar honores: lo superior no debe crecer a partir de lo inferior, y no debe haber crecido en absoluto... Moraleja: Todo aquello que sea de primer rango, debe ser causa *sui*. La proveniencia a partir de alguna otra cosa se considera una objeción, una puesta en duda de su valor. Todos los valores supremos son de primer rango, todos los conceptos más elevados, el ente, lo absoluto, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, todo ello no puede haber llegado a ser, y en consecuencia debe ser causa *sui*. Pero todo eso tampoco puede ser mutuamente desigual, tampoco puede hallarse en contradicción consigo mismo... Lo último, lo más tenue, lo más vacío se lo sitúa como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*..."[28] Pero aquello que Nietzsche considera el crimen de los "enfermos tejedores de telarañas",[29] que por amor a la vida "no debería encontrarse del todo", había sido cometido con el salvajismo de la propia vida, y la desgracia, que a partir de ese πρῶτον ψεῦδος, explica cómo una desgracia del espíritu, procede del dominio real. La victoria se codifica al arrogarse el vencedor la calidad de ser el mejor. Una vez logrado exitosamente el acto de violencia, el sojuzgado debe creer que lo que sobrevive sería de más elevados derechos que lo que sucumbiera. El tributo que debe pagar lo sobreviviente para que el pensamiento lo transfigure en verdad, es el de su propia vida, debe estar muerto para ser consagrado en la eternidad: "¿Me preguntan ustedes qué es la idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la propia representación del devenir, su egipticismo. Creen hacer honor a una cosa deshistorizándola, *sub specie aeterni*, cuando la con-

28. Nietzsche, l. c., p. 78 s.

29. l. c., p. 79.

vierten en una momia. Todo cuanto los filósofos manejaron durante milenios fueron conceptos momificados; nada verdaderamente vivo salió de sus manos. Matan, embalsaman, esos señores idólatras del concepto, cuando adoran; cuando adoran, lo ponen todo en peligro mortal. La muerte, la transformación, tanto la ancianidad como la procreación y el crecimiento, constituyen para ellos las objeciones, y hasta refutaciones. Lo que es, no deviene; lo que deviene, no es... Y todos ellos creen, incluso con desesperación, en el ente. Pero como no logran apoderarse de él, buscan los motivos de por qué se les priva de ello".[30] Pero Nietzsche subestimó, al mismo tiempo, lo que desenmascarara, por lo que se detuvo en una contradicción de la que todavía debía surgir, desarrollándose, la autorreflexión del pensamiento. "Antaño se consideraba a la transformación, el cambio, el devenir, en general, como una prueba de apariencia, como un signo de que debía existir algo que nos llamaba a engaño. Contrariamente, hoy vemos lo suficientemente lejos como para que el prejuicio de la razón nos obligue a postular la unidad, la identidad, la duración, la sustancia, la causa, la materialidad, el ser, para que en cierto modo nos enrede en el error, nos fuerce al error; a tal punto estamos seguros en nosotros mismos, sobre la base de una verificación rigurosa, de que aquí está el error".[31] La metafísica del remanente extrajo su fundamento cognoscitivo de la constancia de la cosa con respecto a sus fenómenos, y la crítica ilustrada que resume Nietzsche, que es, sustancialmente, la de Hume, ha disuelto la hipóstasis de la cosa, llevada a cabo de este modo. Pero tampoco esto querrá ocurrir sin fracturas. Jamás se hubiera logrado oponer lo estable a lo caótico y dominar la naturaleza sin un factor de estabilidad en el dominado, que de otra manera desmentiría incesantemente al sujeto. Impugnar escépticamente y por entero ese factor, locali-

30. l. c., p. 76.
31. l. c., p. 79.

zándolo únicamente en el sujeto, no es una arrogancia menor de éste que cuando el mismo absolutiza los esquemas de orden conceptual. En ambos casos, el sujeto y el objeto se convierten, como ya cuajados, en ὑποκείμενον. El mero caos, como el que el espíritu que reflexiona descalifica al mundo en beneficio de su propia omnipotencia, es tan producto suyo como el cosmos que erige para venerarlo.

El concepto filosófico presenta como lo elemental o lo estable, a lo sustentador. Ello debe ser —y Descartes tampoco dudaba al respecto— más sencillo que lo sustentado. Pero dado que lo ὑποκείμενον sería más verdadero que lo que se alza por encima de ello, se acercan recíprocamente la primitividad y la verdad. Esta es quizás la consecuencia más ominosa de la suposición de inmediatez con la cual el sujeto, la mediación, se engaña convulsivamente respecto a sí mismo. En la teoría del origen siempre imperó, como garantía de su afinidad con el dominio, una tendencia a la regresión, un odio contra lo complicado. El progreso y la desmitologización no aclararon ni eliminaron esta tendencia, sino quizás la hayan hecho surgir más crasamente aún. El enemigo, lo otro, lo no idéntico siempre es también, al mismo tiempo, lo que se distingue de su universalidad, lo diferenciado. Lo han difamado desde la maldición platónica contra las tonalidades presuntamente afeminantes hasta las invectivas heideggerianas contra el "palabrerío", en las que se manifiesta como elemento nuclear la meditación que se comporta radicalmente. Desde que preguntan acerca de qué era al principio, tienen a flor de labios el hecho que corta el nudo gordiano; hasta Hegel, con el motivo de la nulidad de lo individuado, obedecía a esa tendencia de la filosofía tradicional. Para su mayor gloria, el concepto puro acusa a lo individual más evolucionado de impureza y decadencia: no existe progreso de la racionalidad científica y filosófica sin un regreso tal. Los sistemas totalitarios no lo han tramado a partir del ninguna-parte histórico, sino que han ejecutado brutalmente

lo que la ideología fue preparando espiritualmente, a través de milenios, como dominio del espíritu. Pero la palabra "elemental" cubre tanto lo científicamente simple como lo míticamente originario. Esa equivocación no es casual, como no lo es la mayoría de ellas. El fascismo trató de concretar la filosofía primera. Lo más antiguo, lo que existe desde mayor tiempo atrás, debía dominar inmediata, literalmente. Con ello, el elemento usurpador de lo primero quedaba crudamente expuesto a la luz. Sangre y suelo *(Blut und Boden)*, las potencias primigenias fascísticamente concretadas y totalmente quiméricas en la sociedad industrial moderna, se convirtieron, ya en la Alemania de Hitler, incluso, en objeto de la burla infantil. La identidad entre originariedad y dominio apuntaba en el sentido de que quien poseyera el poder habría de ser no solamente el primero, sino también el originario. Como programa político, la identidad absoluta pasa a convertirse en la ideología absoluta, en la que nadie cree ya.

Pero la filosofía primera en modo alguno fue solamente dominio. Inicialmente, la misma apunta también hacia la liberación con respecto al nexo de la naturaleza, y la racionalidad jamás se ha desembarazado del todo del recuerdo de la autonomía y de su realización. Pero no bien se absolutizó, procedió casi siempre contra la temida disolución. La filosofía primera que, a partir de la propia consecuencia, de la huida ante lo condicionado, se vuelve hacia el sujeto, la identidad pura, teme, al mismo tiempo, perderse en el condicionamiento de lo meramente subjetivo que, en cuanto factor aislado, jamás alcanza por cierto la identidad pura, conservando su defecto tanto como aquéllo que se le opone; la gran filosofía no se ha sustraído a esa antinomia. El pensar, que se afirma a sí mismo como fundamento del ser, siempre se halla a punto de prohibirse como factor perturbador del ser, y también la especulación idealista sólo ha quebrado en apariencia esa prohibición: por así decirlo, ha desubjetivizado el sujeto. El

mecanismo de la abstracción, que se oculta a sí mismo, tiende inmanentemente hacia la misma ontología a la que se contrapone. En virtud de esta tendencia, la apremiada filosofía primera, huyó de regreso de la reflexión subjetiva para refugiarse en el platonismo, y al mismo tiempo ha debido esforzarse desesperadamente para llevar a un común denominador una recaída tal y el motivo subjetivo-crítico irrevocable. Esto se remonta hasta Kant. Este quería refutar la conclusión acerca de la inmediatez de lo primero, preservando asimismo lo primero bajo la forma de *constituens,* liquidó la pregunta respecto al ser, y sin embargo enseñaba la *prima philosophia,* la "fundamentación" desde todo punto de vista. Contra ello ni siquiera pudieron los heroicos esfuerzos de Hegel. Aun el sujeto-objeto es un sujeto encubierto. Pero frente a ese subjetivismo trascendental, la cuestión en torno al ser no se halla hoy en día, tal como lo pretenden los apologistas de la misma, libre de los escombros de los milenios, nuevamente ante nuestros ojos como algo auténtico. Por el contrario, su en-sí absoluto sólo es el encandilamiento absoluto frente a la propia mediatez subjetiva, inmanente a la misma cuestión en torno al ser. Con la formulación del ser, simultáneamente vacua y dogmática, el movimiento pensante que apunta hacia el conocimiento del origen denuncia su propia bancarrota. El mismo celebra el origen a expensas del conocimiento. La irracionalidad, en la que termina la *ratio* filosóficamente absolutizada, declara la arbitrariedad de aquello que querría estar sustraído a la arbitrariedad; y ello no sólo cuando se habla de proyectos, sino ya en Husserl, quien decreta las reducciones fenomenológicas para construir su "esfera existencial de los orígenes absolutos" como algo que puede hacerse u omitirse, en extrema antítesis, por ejemplo, con el concepto de la "necesidad" de la ética kantiana, o bien con la deducción kantiana de la revolución copernicana, en general, como necesaria a la razón para superar las contradicciones en las que se enreda

no menos necesariamente. Cuanto más total es hoy en día la pretensión ontológica que, más allá de todo pensar reflexivo, extiende su mano hacia el mito, tanto más dependiente se vuelve con respecto a la mera "actitud" que en Husserl obra, por así decirlo, como lo existencial del conocimiento. Mientras que un filosofar de esta índole, justamente en el tratamiento del así llamado problema de la constitución, emula a la matemática que, en nombre de la más rigurosa categoricidad, puede proceder a su antojo, fijar multiplicidades, variar, la arbitrariedad de lo absoluto pronto cumple su función política. La forma de la filosofía total se adapta al Estado totalitario en la medida en que aúna la arbitrariedad de las consignas en las que se disuelve su necesidad con el mandamiento dictatorial de reconocimiento incondicional. Una vez más, la autoridad y la usurpación vuelven a ser, inmediatamente, una misma cosa.

La forma científica de la filosofía primera la constituía la teoría del conocimiento. La misma quería elevar lo absolutamente primero al rango de absolutamente cierto mediante una reflexión sobre el sujeto, el cual no podía eliminarse de ningún concepto de lo primero. Pero en el desarrollo de una reflexión tal se fortalece, al mismo tiempo, la coerción de la identidad. El pensamiento, que ya no se lleva a cabo "rectilíneamente", como lo denomina Husserl, sino que se repliega sobre sí mismo, se cierra cada vez más herméticamente a todo cuanto no podría absorberse en él y en su esfera de influencia, en la inmanencia del sujeto. El que de esa inmanencia pudiera producirse el mundo o bien solamente verificar la validez de juicios acerca del mundo, no es menos problemática, de antemano, que el juicio que no se preocupa por la mediación, y, en efecto, sólo se ha ido afirmando muy paulatinamente, durante la evolución de la reflexión, en cuanto principio. La arbitrariedad, complemento de la coerción, ya se encuentra im-

plícita en la imputación de que ese recurso sería condición suficiente de la verdad, aun cuando pueda estar motivado por la reflexión científica, paso a paso. La teoría del conocimiento se convence de esa arbitrariedad a través de su propio proceso. La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa porque ésta jamás logra absorber por completo en sí al factor no-idéntico, y porque al mismo tiempo la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto como inmediatez pura. Mientras que la idea de la filosofía primera apunta monísticamente hacia la identidad pura, la inmanencia subjetiva, en la que lo primero absoluto pretende permanecer imperturbado en sí mismo, no se deja reducir a esa identidad pura consigo misma. Lo que en Husserl se denomina la "fundación originaria" *(Urstiftug)* de la subjetividad trascendental, es, al mismo tiempo, un pseudo originario. Por ello, en el análisis gnoseológico-teórico, la propia inmanencia vuelve a polarizarse, una y otra vez, según factores subjetivos y objetivos; Emil Lask lo ha expuesto con especial énfasis. La estructura noético-noemática de Husserl es, asimismo, una estructura de inmanencia dualística, pero sin que aquél se hubiera percatado de la contradicción que con ello se perpetuaba. El retorno de sujeto y objeto en medio de la subjetividad, la duplicidad del uno, se verifica en dos tipos de teoría del conocimiento, cada una de las cuales se nutre a expensas de la impracticabilidad de la otra. Dicho groseramente, se trata de las del racionalismo y del empirismo. Completándose recíproca y hostilmente, no se distinguen, en su composición interna ni en sus deducciones, tan radicalmente como lo sugiere la historiografía filosófica tradicional. La metacrítica de la teoría del conocimiento tendría que vérselas con ambas. Si bien el empirismo jamás abogó tan categóricamente por la idea de lo primero absoluto y de la identidad absoluta como el racionalismo y los herederos idealistas del mismo, por lo que parece menos enredado que

éste, se abandonó en cambio, con mucha menor energía, al proceso que, a través del enredo, conduce hasta los propios límites de las determinaciones inmanentísticas: en el empirismo, el pensamiento capitula demasiado prematuramente y sin ofrecer resistencia. Al inclinarse su humildad frente a la mera existencia, renuncia a penetrarla, renunciando al factor de la libertad y de la espontaneidad. Incluso dentro de la esfera de influencia de la inmanencia, el pensamiento consecuente, crítico y autorreflexivo abarca incomparablemente más de la esencia —del proceso vital de la sociedad— que un procedimiento que se contenta con registrar hechos y que, en realidad, depone las armas antes aún de haber comenzado realmente. Mientras que al empirismo, en cuanto teoría del conocimiento, detecta en la conciencia fáctico-psicológica la condición de todo conocimiento, declarándola principio de sustentación, tanto esa conciencia como lo dado de ella siempre podrían ser también diferentes, según las reglas de juego del empirismo; ello contradice la idea de lo primero, la que, a su vez, motiva únicamente el análisis de la conciencia, incluso el empírico del *human understanding*, como método filosófico. Pero el polo opuesto aisladamente subjetivo en medio de la conciencia, el "espíritu", que se sustrae al hallazgo aisladamente objetivo del ente, a lo "dado", se sustrae justamente con ello a la determinación, en no menor proporción, que aquél. Tanto su "realización" como él mismo burlan el análisis; no es posible constatarlo, como ciertamente debe exigirlo la teoría del conocimiento en cuanto método científico, mientras que lo propio constatable ya se halla conformado de acuerdo al modelo de esa facticidad cuyo polo opuesto debe ocuparlo el espíritu. Pero es tan imposible separar al espíritu de lo dado como lo es lo recíproco. Ninguno de ambos es un primero. El hecho de que ambos estén esencialmente mediados en reciprocidad los vuelve igualmente inservibles en condición de principios originarios; si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar

mediado el principio originario, estaría confundiendo un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el *flatus vocis*. La mediatez no es un aserto positivo respecto al ser, sino una instrucción impartida al conocimiento en el sentido de no calmarse ante una positividad tal, siendo, en realidad, la exigencia de llevar a cabo concretamente la dialéctica. Expresada como principio general, la misma desembocaría, una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera. La de superar tales aporias constituye la ímproba y perenne tarea de las teorías del conocimiento, sin que ninguna lo haya logrado; cada una de ellas se halla bajo el influjo de la maldición de Anaximandro, cuya filosofía del ser, una de las más antiguas, profetizó, por así decirlo, el destino ulterior de todas las demás. La metacrítica de la teoría del conocimiento requiere la reflexión constructora de su nexo como una concatenación de culpabilidad y castigo, de error necesario y vana corrección. A medida que crece la desmitologización, el concepto filosófico se vuelve cada vez más espiritual y, simultáneamente, cada vez más mítico. Algo de esta precariedad se vislumbra en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, un programa no efectivizado hasta hoy día. Por cierto que la propia crítica inmanente de la teoría del conocimiento no se halla exenta de la dialéctica. Mientras que la filosofía de la inmanencia —la equivocación entre inmanencia lógica y gnoseológica hace pensar en un nexo central— sólo podría ser quebrada inmanentemente, es decir, por confrontación con su propia no-verdad, su propia inmanencia es la no-verdad. La crítica inmanente debe saber trascendentalmente acerca de esta no-verdad, aunque sólo sea para comenzar. A ello corresponde la fenomenología hegeliana en la medida en que la misma se abandona simultáneamente al movimiento del concepto mientras lleva a cabo activamente ese movimiento, modificando con ello al objeto. El concepto de la inmanencia

fija la barrera a la crítica inmanente. Cuando se mide una afirmación con referencia a sus premisas, se está procediendo inmanentemente, es decir, obedeciendo a las reglas lógico-formales, y el pensar se convierte en el criterio de sí mismo. Pero el que no todo ser sea conciencia no se halla resuelto como pensamiento necesario en el análisis del concepto del ser, sino que impone un freno a la compacidad de un análisis tal. Pensar el no-pensar no es una consecuencia carente de fracturas del pensamiento, sino que suspende la pretensión de totalidad del pensamiento. Pero la inmanencia, en el sentido de la equivocación entre inmanencia de la conciencia e inmanencia lógica, no es otra cosa que una tal totalidad. La dialéctica niega a ambos a la vez. La teoría del conocimiento es verdad en la medida en que toma en cuenta la imposibilidad del propio comienzo y se deja impulsar, en cada uno de sus pasos, por la insuficiencia de la cosa misma. Pero es no-verdad debido a la pretensión de que se habría logrado el proceso y de que a sus construcciones y a sus conceptos aporéticos corresponderían, siempre y sencillamente, estados de cosas. Dicho en otras palabras: a la medida de la cientificidad, que es su propia medida. Pero no resulta plausible sostener que la crítica de una tal no-verdad, prisionera ella misma de las abstracciones que desmonta, sería una preocupación superflua de eruditos, después de que la dialéctica materialista, que quisiera desquiciar la filosofía de la conciencia, degeneró para convertirse en la misma dogmática y liquida a esa filosofía mediante el simple decreto, sin que jamás se hubiera sometido a la lógica de la cosa. Antes de que ello consiga ocurrir, el idealismo resurgirá a su antojo.

Pese a su tenor estático-descriptivo, que se abstiene en apariencia de la especulación, también la teoría del conocimiento de Husserl se ensambla en un nexo de culpabilidad. También su sistema se asemeja, hablando en términos más modernos, a un sistema crediticio. Sus conceptos for-

man una constelación en la que cada cual debe efectivizar las obligaciones del otro, a pesar de que la descripción oculte el proceso pendiente entre ellos. Algunas expresiones de Husserl, tales como *Erfüllung* (realización, consumación, la de un contrato), evidencia (la prueba), juicio (el de un proceso), construyen, sin querer, a la teoría del conocimiento análogamente a una relación jurídica universal. Hacia el final, esa semejanza se intensifica aún, de ser ello posible, mediante ingredientes arcaizantes del lenguaje jurídico, tales como *Domäne* (dominio, pertenencia) y *Stiftung* (fundación). Bajo la figura de un contrato jamás cumplido, y que por ello se repite infinitamente y sin salida, participa aún la teoría del conocimiento más ilustrada en el mito de lo primero. Su metacrítica le presenta el cambio y le extorsiona hasta su reconocimiento de la sociedad, adquirido exteriormente, en el sentido de que la equivalencia no sería la verdad y de que el cambio justo no sería la justicia. El proceso vital real de la sociedad no es un proceso introducido de contrabando en la filosofía sociológicamente, por coordinación, sino el núcleo del propio contenido lógico.

La teoría del conocimiento, el esfuerzo por llevar a cabo puramente el principio de identidad mediante la reducción compacta a la inmanencia subjetiva, se convierte, en contra de sus intenciones, en el medio de la no-identidad. En cuanto desmitologización progresiva, la misma no sólo consolida el encantamiento del concepto depurado de todo elemento heterogéneo, sino que también trabaja en el sentido de quebrar ese hechizo. Llevarla nuevamente a cabo, escribir su historia interna ya es, en realidad, el despertar. Pues las diversas determinaciones gnoseológicas son tan poco falsas, en sentido absoluto —sólo llegan a serlo en cuanto pretenden ser absolutamente verdaderas— como que se refieren a estados de cosas: cada una de ellas se halla necesitada por la exigencia de no-contradictoriedad. Debe eliminarse la ilusión de que esa ausencia de contradicciones,

la totalidad de la conciencia, sería el mundo, pero no la autorreflexión del conocimiento. A la crítica de la teoría del conocimiento, que tiene por canon la mediatez de los conceptos, le incumbe en último término proclamar un objetivismo inmediato; esa tarea habría que dejársela a las ontologías contemporáneas o a los funcionarios del pensamiento del bloque oriental. Criticar la teoría del conocimiento significa asimismo retenerla. Debe confrontársela con su propia pretensión de absolutismo, con lo kantiano de la pregunta de cómo sería posible la metafísica en cuanto ciencia, con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia rigurosa. La usurpación de la universalidad que comete, compromete al mismo tiempo a satisfacer la universalidad del pensamiento, la que implica la abolición del privilegio del que se nutre el espíritu filosófico en la medida en que se arroga a sí mismo la universalidad. El conocimiento, que se mide con el ideal de la universalidad, ya no puede ser monopolizado por los médicos y sabios que la practican; la sabiduría es tan anacrónica como lo es, según Valéry, la virtud. Cuanto más consecuentemente procede la teoría del conocimiento, tanto menos exactamente resulta, y así prepara el fin del fetichismo del conocimiento. El espíritu fetichizado se convierte en enemigo de sí mismo: rara vez tan insistente y prototípicamente como en Husserl. Si la filosofía de la inmanencia codifica la ὕβρις del espíritu que lo quiere ser todo, entonces precisamente ella descubrió el factor de la reflexión, de la mediación, y con ello, asimismo, determinó el conocimiento en cuanto trabajo así como su portador, el sujeto lógico-universal, en cuanto sociedad. Sin el factor de la reflexión subjetiva, cualquier concepto de dialéctica sería nulo; lo que no se halla reflejado en sí mismo no conoce la contradicción, y la perversión del materialismo dialéctico para convertirse en la religión estatal rusa y en ideología positiva, se basa, teóricamente, en la difamación de ese elemento en cuanto idealístico. Si la filosofía de la inmanencia tiende, y con razón,

a recaer en el dogma, en la ontología o en el realismo de la imagen, también desarrolla, al mismo tiempo, su antídoto. Sólo el idealismo es el que ha tornado transparente la realidad en la que viven los hombres en condición de una realidad invariante y no dependiente de ellos. Su forma es humana, e incluso la naturaleza absolutamente extrahumana se halla mediada por la conciencia. Los hombres no pueden pasar por encima de ello: viven en el ser social, no en la Naturaleza. Pero es ideología el idealismo, al humanizar sin más la realidad, de acuerdo con el realismo ingenuo en cuanto justificación reflexiva del mismo. Precisamente debido a ello, retrae cuanto es en "naturaleza", así fuera también la trascendental.

El nexo de la inmanencia, en cuanto es absolutamente cerrado en sí mismo y no deja nada fuera de sí, siempre es ya, necesariamente, sistema, sin que importe si se lo deduce expresamente de la unidad de la conciencia o no. El recelo de Nietzsche por la *prima philosophia* se orientaba también esencialmente contra los sistemáticos: "Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. La voluntad hacia el sistema es una falta de rectitud".[32] Si, de acuerdo con los autores más recientes, se deriva la idea del sistema jurídico a partir de la necesidad didáctica, la de una representación cerrada en sí misma y convincente para el oyente,[33] será ciertamente posible remontar los sistemas filosóficos a una necesidad emparentada; los primeros dos sistemáticos de gran estilo fueron los primeros jefes de escuelas organizadas. Así como el sistema no deja nada fuera de sí, así se comporta con sus oyentes el maestro, el orador, el demagogo. Su autoridad irracional resulta mediada por la *ratio;* la pretensión de liderazgo lo es mediante la coerción lógico-argumentativa. Ya el Sócrates platónico des-

32. l. c., p. 64.
33. cf. Helmut Coing, *Geschichte und Bedeutung des Systemgedankens in der Rechtswissenschaft,* en: Franfurter Universitätsreden, fasc. 17, 1956, p. 36.

pacha a sus interlocutores mediante la nada ática ni elegante demostración de la ignorancia de éstos: en el panegírico de Alcibíades, hacia el fin del *Simposio,* resuena el tenue eco del malestar que ello crea. Cuanto más problemática es la sabiduría, tanto más incansablemente debe subrayar su categoricidad. Y a ello se adapta la lógica de la consecuencia, que permite ejercitar la coerción del pensamiento con prescindencia de la experiencia del objeto, es decir de un modo "formal" y, con ello, irresistible. Mientras la filosofía de Platón denuncia a los rectores que tratan formalmente los temas de los que nada entienden, en su método de la determinación de los conceptos él mismo se afana por un formalismo advocatorio que sólo supera al sofístico por su consecuencia. En el certamen, Sócrates casi siempre debe conservar la razón contra quienes son designados sus adversarios, pese a que y porque "no sabe nada". No es casual que en el discurso de *Agatón,* u ocasionalmente en el *Fedro,* quede en suspenso si Platón está parodiando un pomposo trozo retórico, si constituye un peldaño de la verdad, o, en definitiva, ambas cosas. Lo ampuloso de muchas sentencias presocráticas proviene ciertamente de que el conocimiento total que se adjudican, siempre excluye, al mismo tiempo, la característica incluyente del sistema: tal vez sea éste el misterio más oscuro de la *prima philosophia.* La enfática diferencia entre ser y apariencia, su gran hallazgo, tiene simultáneamente el aspecto de que "yo sé y ustedes no saben", por mucho que la vida endurecida y alienada a sí misma necesite de esa distinción como su correctivo.

Pero justamente el excesivo celo con el que la filosofía primera ofrece su saber a los necios testimonia su inseguridad. La pretensión de lo absoluto con la que se presenta es el medium de su propia vacilación. El sistema, que, en nombre de la compacidad y de la integralidad, la reduce a una fórmula, se topa con la imposibilidad de satisfacerla. El idealismo, que sólo gracias a la reducción a la unidad

absoluta del "pienso" estuvo capacitado para una sistemática demasiado unilateralmente desarrollada, descubrió, de acuerdo a la medida de su propio radicalismo, la problematicidad de lo que había hecho cristalizar definitivamente. En la doctrina de las antinomias de la *Crítica de la razón pura*,, la *prima philosophia* cobró conciencia de ello. La búsqueda de lo absolutamente primero, de la causa absoluta, da por resultado una regresión infinita; no es posible establecer como conclusivamente dado a lo infinito, mientras que esa posición parece inevitable al espíritu total. El concepto de lo dado, último refugio de lo irreductible en el idealismo, choca con el del espíritu, como el de la reductibilidad perfecta con el propio idealismo. La antinomia quiebra el sistema, cuya idea propia es la de esa identidad alcanzada que, en cuanto anticipada, en cuanto finitud de lo infinito, queda en desacuerdo consigo misma. El recurso a la inmanencia subjetiva sólo se aplicó para eliminar cuanto no se hallara ya contenido en un primero; de lo contrario, la filosofía pierde su razón de ser. Pero su propio decurso, el análisis de la conciencia, extrae a la luz que la misma no contiene, un primero absoluto de esta índole independientemente de su material, de aquello que "compete" a la conciencia. Lo ontológicamente primero es lo ontológicamente no-primero, y con ello vacila su idea. Kant logra salir de esa situación embarazosa, con ingenio y de modo bastante artificial, con ayuda de la diferencia entre forma y contenido. En la determinación de la contradicción y de su necesidad, la que en realidad prohibe el allanamiento que intentara el propio Kant, se halla de su parte, respecto al idealismo posterior, la verdad más irreconciliable. Pero como apologista de la *prima philosophia* continuó abogando por el primado de la forma. La dependencia recíproca entre forma y materia, a la que él mismo llegara, no debía tocar el comienzo del sistema. Para él, se transforman en primero absoluto las formas en cuanto datidad *sui generis*, para la cual, como consecuencia de

la segunda versión de la deducción trascendental,[34] no puede citarse "un motivo ulterior". Este es el modelo del procedimiento posterior de Husserl para describir estructuras trascendentales. Por cierto que Kant trata de develar el misterio, de derivar de las formas la datidad en cierto modo paradojal. Al hacerlo arriba a la identidad pura, al mero y propio pensar, al sujeto que, escindido en cuanto algo "puro" de todo contenido, se transforma en un no-ente absoluto y sin embargo es hipostatizado. La deducción trascendental desemboca en la razón como ser absoluto, la dialéctica trascendental critica el carácter de absoluto tanto del ser como de la razón; de esta manera, en cierto modo, la deducción queda a la zaga de la doctrina de las antinomias. Sin embargo, ésta presupone la deducción, la demostración del carácter subjetivo de la categoría, para preservar de la "ingenua" e irreflexiva posición de lo infinito. Mediante la retirada hacia el formalismo, que ya reprocharan a Kant primeramente Hegel y luego también los fenomenólogos, aquél tributó honores a lo no-idéntico, desdeñó incorporarlo sin resto dentro de la identidad del sujeto, pero con ello restringió la propia idea de la verdad, la que ahora ya no se atreve, en cuanto heterogénea, a clasificar con conceptos de orden. La fenomenología restaurativa de Husserl se cuidó temerosamente de ello. Este es su elemento verdaderamente precrítico, el que la calificó como precursora de la ontología, pero es también su legítima objeción contra el formalismo. Nada la distingue, tanto a ella como a aquello en lo que se convirtió, tan rigurosamente del neokantismo (por lo demás extremadamente emparentado con ello), como el hecho de que Husserl, cuando menos en sus escritos que habrían de resultar decisivos más adelante, apenas si permite que se manifieste la pregunta acerca de la infinitesimalidad o bien la neutraliza en aras de la posibilidad de una viariabilidad en-

34. cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Valentiner, Leipzig, 1913, p. 160 (fin del nº 21).

teramente arbitraria y de "horizontes irrestrictos". Lo infinito era la figura paradojal en la que el pensamiento absoluto y también abierto en su soberanía se apoderaba de aquello que no se agota en el pensar y que bloquea su absolutismo. Desde que la humanidad comienza a ser realmente absorbida en sistemas administrativos cerrados, se atrofia el concepto de lo infinito, y el principio físico de la finitud del espacio le viene a propósito.

Según Kant, las antinomias surgen allí donde el pensar traspasa la posibilidad de la experiencia. Pero la *prima philosophia*, el sistema, resulta puesto en peligro por la experiencia. En este pensamiento se consumió la crítica kantiana de la razón. Sin embargo, de ninguna manera coinciden por ello la cuestión acerca de la *prima philosophia* con la alternativa de realismo y nominalismo. Todas las más recientes filosofías sobre el origen nacieron bajo auspicios nominalistas. Incluso la metafísica aristotélica, con la ambigüedad de su concepto de οὐσία, ya se halla en el umbral, y sería cuestión de preguntarse si no es que toda filosofía de lo primero, al aspirar a determinar su sustrato a partir del pensamiento, del procedimiento formador de los conceptos, no condesciende en una tal reflexión al nominalismo al que se opone. El viraje hacia el sujeto convierte al concepto en producto del pensar de éste; el persistir en un en-sí puro, *quod nulla re indiget ad existendum*, lo transforma en un para-otro. Tanto el nominalismo como el realismo se hallan bajo el primado de lo primero. En ambos se juegan a los dados el ante o el post, y toda vez que se habla del post ello implica un ante, lo que no ocurre menos en el res, en cuanto principio del ente, que en lo universal. Por cierto que alguna vez el nominalismo quería decir otra cosa; la sofística gorgiana y el cinismo antisténico contradecían tanto a la cultura fetichizada en general como a la filosofía del ser. Pero desde la fusión con la ciencia y el triunfo de las grandes escuelas, incluso de las surgidas de aquellos gru-

pos poco dignos de crédito, su impulso había sido desviado. Una vez que hubo prestado juramento a lo dado, y con ello asimismo a la inmanencia subjetiva, tal como su antagonista, el nominalismo cayó en la posición de aquél que debe decir B porque ya ha dicho A, por mal que le pese. Como teoría de la fundamentación de la ciencia, se convierte ineludiblemente en un "empirismo extremo"[35]; pero el empirismo extremo, como bien lo advirtiera Husserl, contradice su propio concepto. El empirismo moderno a partir de Hume, para no hablar del positivismo lógico, quizás haya sobrepujado a la metafísica absolutista en materia de sus desvelos por el criterio de certeza absoluta, y en esa medida por lo fundamental. Por el contrario, la resignación frente a lo absoluto, que proclaman las orientaciones nominalistas y empiristas, jamás estuvo secretamente del todo ajena a la metafísica absolutista; para Husserl, era casi obvia. La pregunta en torno a lo primero es retrospectiva; un pensar que, como el platónico, tiene su absoluto en el recuerdo, en realidad ya nada espera. El elogio de lo inmutable sugiere que nada debe ser diferente a como lo ha sido desde siempre. Un tabú se extiende sobre el futuro. El mismo está racionalizado en la exigencia, por parte de todo "método", de explicar lo desconocido a partir de lo conocido, tal como ocurre ya en Platón, quien al hacerlo da tácitamente por supuesta la conveniencia, la conformidad con el lenguaje establecido como norma. Con axiomas como el de la integralidad y la ausencia de fisuras, el pensamiento de la identidad presupone siempre ya, en realidad, la evidencia total, la notoriedad. Lo nuevo se filtra; se lo considera sólo "material", contingente, por así decirlo, un aguafiestas. Se subraya negativamente cuanto podría ayudar al sujeto a abandonar su cautiverio en sí mismo; es algo peligroso, que debe ser dominado y llevado nuevamente al coto cerrado de lo conocido. En ello

35. cf. *LU* I, p. 84.

coincide el empirismo con sus adversarios, y ello lo encadena a la *prima philosophia.*

El viraje hacia la ontología, que Husserl comenzó vacilando y que revocó con bastante presteza, estuvo condicionado por la fractura de los grandes sistemas, tal como la misma surcó, tan brusca y por ello tan grandiosamente, la crítica kantiana de la razón. Las ontologías pretenden ser filosofías primeras, pero exentas de la coerción y de la imposibilidad de deducirse a sí mismas y lo que sea a partir de un principio primero. Querrían tener las ventajas del sistema, pero sin pagar tributo; querrían restaurar la obligatoriedad del orden a partir del espíritu, pero sin fundamentarlo a partir del pensamiento, de la unidad del sujeto. Esta doble pretensión se halla ligada a la arbitrariedad, y por ello el progreso de la ontología sobre el sistema es tan ambiguo como lo son, en su mayoría, los progresos burgueses tardíos. La ontología resurgida retrograda: se sacude el yugo del sistema para apoderarse fulminantemente de eso primero que, a través de su mediación universal, se había tornado problemático. Su evasión de la inmanencia sacrifica la racionalidad y la crítica, en connivencia objetiva con una sociedad que se mueve hacia las tinieblas del dominio inmediato. Pero la arbitrariedad subjetiva de la evasión toma su venganza: la misma fracasa. La vacuidad tautológica de las sacrosantas determinaciones supremas se disimula en vano mediante subterfugios, tomados de la psicología y de la antropología, que llevan marcada en la frente su procedencia subjetiva. Aquello que al fin presume de ser origen no hace sino arcaizar con esa alergia contra el siglo diecinueve, ejercitada en el "Movimiento de la Juventud" *(Jugendbewegung),* que testimonia no tanto una superación sino lo no superado y una traición a la libertad. Dado que la pregunta acerca de lo primero inmediato resulta inadecuada a la situación del espíritu de hoy y que es menester vendarse decididamente los ojos contra la mediación, la misma evoca una situación

histórica anticuada. Lo suyo, intemporalmente preordenado a lo óntico, es un niño sustituido: es el pasado vuelto irreconocible. Ya el discípulo de Brentano, Husserl, a quien algunos contemporáneos consideraban un escolástico y en cuya postura positivo-descriptiva falta casi por entero toda traza de elemento crítico, tendía, contra su voluntad, hacia lo arcaico. Después de él, la meditación crítica se detiene completa y paradójicamente en beneficio del postulado de la obligatoriedad, heredado de la crítica; las categorías resultan dispensadas de la reflexión en cuanto estados de cosas que sólo deben ya registrarse (o, en el idioma pensado para ello, decirse). La abdicación del concepto y la desesperada necesidad de un algo ausente, es decir negativo, se escogen como un *a priori* positivo. Por cierto que el decreto de una positividad que es en sí misma, formulado por la razón en contra de la actividad presuntamente destructora de la razón, es tan antiguo como la filosofía cívico-burguesa. Pero la diferencia entre la tradición de ésta y la metafísica resurgida es una diferencia que abarca el todo. Kant se considera seguro de la reconstrucción de la verdad a partir de la inmanencia de la conciencia, y el "cómo es posible" constituye la figura determinante de todas sus preguntas, puesto que, para él, la propia posibilidad está fuera de cuestión. Por ello, y al igual que como, después de él, hiciera Hegel, asume el peso de llevar a cabo omnilateralmente esa reconstrucción. Husserl desespera de ello.[36] En las investigaciones trascendentales que sustituyen en él al sistema, se interrumpe el pensamiento. Se detiene ante determinaciones singulares, y la concreción felizmente reconquistada no se debe a un más, sino a un menos de la filosofía. Los sucesores de Husserl sólo piensan aún a fin de despotenciar el pensamiento y para canonizar un dogma no obstante obligatorio, y por

36. cf. Herbert Marcuse, *Begriff des Wesens*, en: "Zeitschrift für Sozialforschung" V, 1936, p. 12 ss.

ello abstracto. Si la cumplimentación crítica de los motivos cuajados en la fenomenología descubre los agujeros de ésta, los que tapa en vano pasando de un concepto al otro, en cierto sentido la propia fenomenología desea esos agujeros en su fase final ontológica: de sus irracionalidades involuntarias extrae provecho su intención que, en lo más íntimo, es irracionalista. De ahí que hable la jerga de la autenticidad *(Eigentlichkeit)*, la que entretanto ha corrompido toda la lengua alemana culta convirtiéndola en una jerigonza para iniciados, un tono teológico privado de contenido teológico así como de cualquier otro, excepto el de la autoidolatría. Esto crea la ilusión de la presencia física de lo primero, que no es físico ni está presente. Su autoridad se asemeja a la del mundo administrado, que no puede apoyarse sobre nada que no sea el hecho de la propia administración. La entronización de lo completamente abstracto es, socialmente, la de la mera forma organizativa con prescindencia de su contenido social, que se descuida por buenas razones. En comparación con las construcciones doctrinarias de Aristóteles y de Santo Tomás, quienes aún confiaban en albergar toda la Creación, la ontología de hoy se comporta como si se encontrara dentro de una casa de vidrio, de paredes impenetrables pero transparentes, y divisara la verdad afuera, como estrellas fijas inasibles, como palabras a cuya santidad uno se acerca demasiado con sólo preguntar qué significan. Pero todo lo que tiene contenido real, la vida de los conceptos, se lo arroja desdeñosamente a las diversas ciencias como la historia, la sociología y la psicología, a las cuales tampoco beneficia una tal emancipación respecto de la filosofía. La filosofía sólo debe ser entonces lo que se ocupa de lo decididamente indiferente, y su dignidad se acrecienta con la indiferencia de la palabra suprema que lo abarca todo y, por ello, nada. La nueva ontología retorna, arrepentida, al comienzo de la lógica hegeliana y se extingue en la identidad abstracta con la que comenzara todo el juego.

Desde el libro de Scheler sobre la ética kantiana se difamó el formalismo gnoseológico y sistemático. En contra del mismo se prometió un filosofar material, en verdad de inmediato gravado con el concepto de valor, extremadamente cuestionable y derivado de la relación de cambio. Ya no habrían de afilarse los instrumentos: tal como lo quería Hegel, habrían de ser probados sobre los materiales. Pero el movimiento fenomenológico, que comenzara como teoría del conocimiento, se alejó luego nuevamente, paso a paso, de todo ente, así como de su concepto superior, la existencia, lo que Husserl quería ciertamente descartar originariamente. Con ello se ratifica el carácter necesariamente formal de la propia πρώτη φιλοσοφία, y no sólo el de su forma de reflexión inmanentístico-filosófica. Quien quiera designar un primero absoluto debe eliminar todo aquello que un primero absoluto no necesitara. Pero una vez afirmada, en el rechazo de lo accidental, la diferencia ontológica como inmediata, estable e irremovible, el proceso de purificación se extiende al ente. Como lo dice Husserl sin rodeos, medido con el concepto puro del ser, el ente podría igualmente no ser. Se ignora que, a la inversa, también la idea del ser sólo resultaría pensable en la relación con un ente. Esto se torna ominoso para la ontología resurgida. En vano, aun cuando necesariamente, la misma proyecta esa fatalidad sobre la estructura del ser en sí. Lo que hoy se ha vuelto popular como pregunta en torno al ser, no devela la originariedad apologísticamente citada, sino la precariedad de la filosofía primera, a través de cuya red se desliza lo óntico y que no obstante no puede prescindir de ello. En el odio contra la mediación, su concepto del ser también debe ontologizar el ente. Pero al final, bajo retumbantes afirmaciones de hallarse allende la diferencia óntico-ontológica, la misma la disuelve hacia el lado del mero concepto. El anti-idealismo vuelve en sí mismo en la mera idea, tal como ya se retrovertiera la fenomenología de Husserl en el idealismo trascendental. La

conciencia necesariamente falsa de este movimiento del pensamiento es el prototipo de la ideología.

A ello se agrega la tendencia de la doctrina. Si el ente se confunde indistinguiblemente con el ser en la extensión superior de éste, entonces puede absolutizárselo a voluntad y según la oportunidad histórica. Este es el esquema de la superación ontológica del formalismo. Contra ella, el anticuado perseverar de Husserl en el formalismo ha acreditado derechos superiores, y finalmente la ontología, arrepentida y avergonzada, retornó a él al elaborar un ritual del concepto puro que niega serlo. La apariencia de la concreción era lo fascinante de la escuela. Lo espiritual debe ser evidente, inmediatamente cierto. Los conceptos asumen un matiz sensorial. Pero lo metafórico, el elemento de estilo *art nouveau*, lo meramente ornamental de un lenguaje tal se vuelve evidente en Husserl ya en el hecho de que la pretendida sensorialidad del pensamiento no tiene consecuencias en la estructura filosófica. En algunas palabras de su *Lógica*, evidentemente publicada después de *Ser y Tiempo*, tales como *Bewährung*[37] (corroboración), *durchherrscht*[38] (totalmente dominado), *Wendung* (viraje)[39], pueden notarse una selectividad organizada y un sentido de distanciamiento que recuerdan lejanamente la escuela de George: la ἐποχή cambia hacia lo esotérico. La teoría del conocimiento de Husserl ha provisto del instrumentario a una ideología con la que sus concepciones científicas nada querían tener que ver, pero que, por su parte, vinculaban precisamente la pretensión de obligatoriedad a lo que Husserl exponía con el gesto de la probidad científica. Por ello, la crítica a su gnoseología especialística va mucho más allá de la misma. El aura de lo concreto se agrega, circundándolo, al concepto que, según los teoremas de la unidad ideal de la especie y de

37. *Logik*, p. 57.
38. l. c., p. 114.
39. l.c., p. 186.

la ideación, se ofrece a la conciencia sin mácula de abstracción. A aquello que no contenga nada subjetivo se le acreditan las determinaciones subjetivamente mediadas como cualidades de su ser-en-sí y se consolida su autoridad; y se impide la repregunta acerca de dónde procederían esas determinaciones. Pero bajo el tabú contra la facticidad, esos conceptos concretos son simultáneamente muy débiles. Los mismos se nutren de elementos ónticos, los que luego se tornan "puros", pura conciencia o puramente ontológicos, mediante la mera aplicación de un marbete. La apariencia de lo concreto reposa sobre la cosificación de resultados, en forma no disímil a la ciencia social positivista que registra los productos de los procesos sociales como últimos hechos a comprobar. Pero su *pathos* metafísico lo recibe lo aparentemente concreto justamente de la enfática lejanía de los hechos, de ese elemento espiritual que, tanto en el idealismo ontológico como en todo idealismo alemán, se preordena a la facticidad. Quien participe de ello no necesitará ensuciarse las manos con aquel mero ente del que, sin embargo, y nuevamente, los conceptos característicos toman en préstamo su sonido sustancial. En esta forma de proceder, la πρώτη φιλσοφία retrasada olvida enérgicamente la crítica de la cruda tesis de que lo lógicamente superior sería, al mismo tiempo, lo metafísicamente superior. Pero no olvida menos el propio proceso lógico. Una tal facilidad de olvido fundamenta el en-sí absoluto. Una vez llegada a sabia, la antigua sabiduría sabe presentar, hacia el fin, todas las cicatrices de su fracaso como signos honoríficos. Todo se torna en su favor. Dado que las mediaciones han sido ahuyentadas hacia la oscuridad, las determinaciones a las que debe renunciarse en oportunidad de la formación de conceptos generales pueden ser nuevamente agregadas, sin vigilancia, por parte de la necesidad filosófica y al resultado. No es necesario advertir qué ha sido omitido para llegar al "ser en general" *(Sein überhaupt)*; pero como ese ser engloba todo

lo imaginable, es posible colmarlo mediante lo englobado incontrastadamente. El ser se parafrasea en las metáforas más sensibles, preferentemente en aquellas de las manifestaciones protohistóricas, porque del concepto ha desaparecido todo criterio que permitiera discernir la metáfora de aquello a lo que se aludía. La ingenua y científica máxima de la fenomenología husserliana en el sentido de intuir la esencia de los conceptos en análisis descriptivamente fieles del significado, como si cada cual, sin tener en consideración los otros y su constelación, tuviera una esencia inconmoviblemente firme, alentaba ya a la concreción aparente. Frente a ella, el obsoleto concepto del sistema posee aún su verdad correctiva en cuanto conocimiento de la imposibilidad de la práctica aislante del espíritu. Esta se transformó en la prerrogativa de dotar al concepto, por arte de brujería, de aquellos colores que perdiera históricamente en el proceso de la alienación. Pero los mismos son una fantasmagoría fugaz mientras el concepto que evoca la entidad niegue su propia esencia. Husserl recomendó sus consideraciones como radicales, y desde entonces surgieron por doquier preguntas radicales ficticias. Las mismas constituyen su propia respuesta, mientras que por otro lado dejan subsistir el antiguo estado de cosas, un estado de cosas que para ellos constituiría la verdad. El concepto de "radical" fue castrado con asistencia de la teología. Si el mismo quería golpear la raíz del mal en las tesis contra Feuerbach, ahora sólo debe aplicar sus energías a la pregunta tras de la cual ya no es posible seguir repreguntando, una anticipación de la respuesta que no existe. Al pensamiento que, en la determinación de lo primero, extrae entre paréntesis la multiplicidad de los hechos gracias a su condicionatez y a su mediatez, no le queda otra aclaración que aquella paradójica, silenciada por la nueva ontología, que le impartiera Leibniz al empirismo de Locke: *intellectus ipse*. En esta paradojicidad, así como en su opuesto abstracto, la doctrina de la *tabula rasa,* se expresa la

imposibilidad de la polarización del conocimiento y, con ello, la de la propia búsqueda de lo primero.

Con este concepto se precipita simultáneamente el de lo absolutamente nuevo, del que participaba la fenomenología sin aportar en realidad un motivo nuevo, fantasmagórica también en ello. Lo primero y lo absolutamente nuevo son complementarios, y el pensamiento dialéctico debería despojarse de ambos. Quien se negaba a obedecer al poderío de la *philosophia prima*, reconocía desde el prefacio de la *Fenomenología* hegeliana, juntamente con la mediatez de lo antiguo, también la de lo nuevo, determinándola como ya contenido desde siempre en la forma más antigua, como la no-identidad de su identidad. La dialéctica es la tentativa por ver lo nuevo de lo antiguo, en lugar de ver solamente lo antiguo de lo nuevo. Así como media lo nuevo, así preserva también lo antiguo en cuanto mediado; si transcurriera de acuerdo al esquema del mero fluir y de la vitalidad indistinta, se degradaría hasta constituir la imagen del nexo amorfo de la naturaleza, al que no debe sancionar repitiéndolo, sino superarlo reconociéndolo. La dialéctica da a lo antiguo lo que es suyo en cuanto corpóreamente consolidado, que ella sólo logra mover desencadenando la fuerza de su propia gravedad. Llega a reconocer que el proceso cerrado incluye también lo no incluído y, con ello, arriba a un límite del propio conocimiento. Ella misma sólo sería sobrepasada por una praxis modificante. Pero anteriormente lo nuevo se halla tan encadenado como lo antiguo; si esto último pretende remontar el dominio de los autóctonos a lo divino, aquello idolatra la primacía de la producción, en la que se oculta, en no menor proporción, el principio de dominación, que cuando en el mercado del espíritu se plantea la pregunta acerca de qué se ofrece de nuevo en forma sinonímica a la pregunta en torno a la originariedad. La malignidad de esta pregunta, y con ello obviamente la devaluación de lo nuevo en general, es típicamente burguesa: de lo co-

nocido no debe poder surgir nada desconocido, nada diferente. Todos los trebejos del juego deben estar ya jugados. Así habla el autodesprecio del padre condenado a la no-libertad y mutilado que envidia a su hijo el que llegue a ser mejor y más dichoso que la ignominia heredada, mientras que, en la sociedad patriarcal, la mujer aún no participa del todo frente a su hijo. Un factor de la concatenación de la culpa lo constituye la conciencia de que no podría quebrársela. Pero desenmascarar el principio de identidad significa no permitir ser privado de la convicción de que lo originado lograría quebrar el hechizo del origen. Toda música fue alguna vez un servicio dispuesto para abreviar el aburrimiento de los superiores, pero los Ultimos Cuartetos (de Beethoven) no son música para amenizar banquetes; la ternura es, según el psicoanálisis, la formación de una reacción ante el sadismo barbárico, pero se ha convertido en un modelo de humanitarismo. También los conceptos caducos de la teoría del conocimiento nos remiten más allá de sí mismos. Hasta adentrados en sus formalismos supremos, y sobre todo en su fracaso, son una página de historiografía inconsciente, y pueden ser salvados si se les ayuda a cobrar conciencia de sí mismos contra aquello que quieren decir a partir de sí mismos. Ese salvamento, recuerdo del sufrimiento que ha sedimentado en los conceptos, espera el momento de su desintegración. Esta es la idea de la crítica filosófica. La misma no tiene otra medida que la desintegración de la apariencia. Si la era de la interpretación del mundo ha pasado y si se trata de modificarlo, la filosofía se retira, y en su retirada los conceptos se detienen y se convierten en imágenes. Si la filosofía, en cuanto semántica científica, quisiera traducir el lenguaje en lógica, en cuanto especulativa aún le queda por hacer hablar a la lógica. No es la hora de la filosofía primera, sino la de una filosofía última.

I. CRITICA DEL ABSOLUTISMO LOGICO

> Si alguna vez un ángel nos hablara de su filosofía, creo que algunas frases sonarían como 2 por 2 son 13.
>
> LICHTENBERG

DESDE los tiempos de Descartes se ha manifestado en la relación entre la filosofía y las ciencias una contradicción que ya se hallaba cimentada en Aristóteles. La filosofía intenta pensar lo incondicionado, más allá de la positividad, yendo más allá de la existencia aceptada de las ciencias que han prestado juramento arbitrariamente sobre objetos separados, y que escinden la cosa y el método entre sí, y trata de contrastar su actividad con la verdad libre de ataduras. Pero ella misma toma a la ciencia como modelo. La labor de ésta se interfería con el ámbito de la metafísica tradicional. Desde la especulación cosmológica, la ciencia ha sustraído a la metafísica una parte cada vez mayor de lo que consideraba lo más estrechamente suyo, esbozando al mismo tiempo un ideal de certeza indubitable frente al cual la metafísica, en la medida en que no empleaba la disciplina científica, parecía vana y dogmática. La de cómo sería posible la metafísica en cuanto ciencia es cosa que no sólo parafrasea el tema de la crítica kantiana de la razón en carácter de teoría del conocimiento, sino que también expresa el impulso de toda la filosofía moderna. Sin embargo, el mismo no vale solamente, desde un principio, para un "problema" solucionable en un tranquilo progreso, por ejemplo la depuración de la filosofía de sus conceptos precientíficos mediante la reflexión sobre sí misma. La transformación de la filosofía en ciencia, así fuera lo que se aduce en forma siempre renovada, apologéticamente y a

modo de escapatoria, en cuanto primera y fundamentadora de las diversas ciencias o como suprema y coronación, no es una feliz maduración en la que el pensamiento se despojaría de sus rudimentos infantiles, de los deseos y proyecciones subjetivos. Por el contrario, la misma socava al mismo tiempo el concepto de la propia filosofía. En la medida en que se agota en el culto de lo que "es el caso", según la formulación de Wittgenstein, entra en competencia con las ciencias, a las que, encandilada, se asimila, aunque siempre en desventaja; pero si rompe con ellas, lanzándose a pensar fresca y alegremente, se convierte en una prerrogativa impotente, en la sombra de la sombría religión dominical. Es por ello que no debe atribuirsele a la estrecha ciencia especializada, sino a una ineluctabilidad objetiva, el hecho de que la filosofía cayera en descrédito ante aquélla.

En el propio movimiento del pensamiento filosófico puede entreverse qué le ocurre con el progreso intransigente de su control y autocontrol científico. Al volverse más verdadero, renuncia a la verdad. Quien reflexione en libertad acerca de los objetos confiscados por la ciencia organizada, podrá a veces sustraerse al *taedium scientiae*, pero a cambio de ello no sólo es recompensado con el infamante elogio de promotor e intuitivo, sino que, por añadidura, debe tolerar que se le demuestre ora su falta de competencia, ora el carácter de superado de lo que de inmediato se distorsiona para convertirlo en hipótesis y se tritura entre las piedras de molino del "¿Dónde está la prueba?" y del "¿Dónde está lo nuevo"? Pero si la filosofía, para escapar a ese peligro, se retira sobre sí misma, cae en el juego conceptual vacuo o bien no comprometido y escolástico, aun cuando lo esconda tras patéticos neologismos tales como los que, según De Maistre, temen los grandes escritores.[1] El pensamiento que tantea en procura de compren-

1. cf. J. De Maistre, *WW*, Lyon, 1891, Tome IV, p. 151 *(Les Soirées de Saint-Petersbourg)*.

der —y sobre el propio comprender yace, entretanto, el tabú de la acientificidad— ya lo halla todo ocupado. No sólo se lo advierte saludablemente contra lo *dilettantesco*, el complemento del experto, sino que se lo paraliza, sin poderse limitar, cuando menos, a confeccionar ese lazo espiritual entre todo lo constatado, y cuya ausencia lamenta Fausto. Pues la "síntesis", que se contenta con hallazgos científicos ya disponibles, queda fuera de la referencia espontánea del pensamiento al objeto, siendo ella misma un acto parcial de esa organización que se ilusiona en revocar. El ideal conservado de la ciencia, que alguna vez ayudó a la filosofía a liberarse de las ataduras teológicas, se ha convertido en el interín, él mismo, en una ciencia que prohibe pensar al pensamiento. Pero esto no es un mero falso desarrollo, como no lo es tampoco el de igual sentido de esa sociedad a la que es intrínseca la filosofía, y por ello no es posible corregirlo a voluntad por medio de la comprensión y la decisión. La cientifización del pensamiento lo somete a la división del trabajo. O bien procede de acuerdo a los esquemas preestablecidos y que economizan esfuerzos superfluos para las diversas disciplinas establecidas, o bien se establece como una disciplina individual adicional que se impone en el mercado por su diferencia con respecto a las otras. El pensamiento que se cierre a la división del trabajo queda por detrás del desarrollo de las fuerzas y se comporta "arcaicamente"; pero si se encuadra como ciencia entre las ciencias, renuncia a su propio impulso justamente allí donde más urgentemente lo necesitaría. Queda estático, mera reconstrucción de algo ya preformado por las categorías sociales y, finalmente, por las relaciones de producción, y también cuando se atreve a juzgar científicamente acerca de las así llamadas cuestiones de principio como la relación entre sujeto y objeto. La ciencia cosifica al declarar como el saber por antonomasia al trabajo espiritual concretado, al saber inconsciente de sus mediaciones sociales. Sus exigencias y prohibiciones, sin excepción,

lo expresan. Así, toda temática está ya anticipadamente marcada en el mapa científico; y aproximadamente, como la matemática rechazara tradicionalmente como extramatemática la cuestión de qué es un número, la filosofía no debe ocuparse de otra cosa que no sean la estructura y las condiciones de lo siempre y universalmente válido. Pero como la actividad social ya suministra los temas listos y preparados, el pensamiento científico no se ajusta a lo que reclamarían por su parte, sino que se somete a los procedimientos requeridos o perfeccionados por la sociedad. Hoy en día se lleva tan lejos la primacía del método que, con mucho, sólo pueden plantearse aquellos problemas de investigación que puedan resolverse con los medios del aparato disponible. La primacía del método es la primacía de la organización. La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico-clasificatorio se convierte en su propio criterio; lo que no encuadra en él sólo aparece al margen, como "dato" que espera su lugar y que, en la medida en que no lo encuentra, es desechado. Al igual que los hombres en un ente comunitario rígidamente organizado, todos los principios deben encajar dentro de la continuidad de todos los demás: lo "no-vinculado" y no integrable se convierte en pecado mortal. Drásticamente, el pensamiento es confiado por entero al control por parte de la organización social, mediante el hecho de que, por principio, toda manifestación científica debe ser comprobada por todo científico aprobado de la especialidad, sin importar sus dotes intelectuales, y toda realización intelectual debe ser nuevamente ejecutable por parte de cualquier otro. Para ser tolerado, el conocimiento debe exhibir, por así decirlo, un documento de identidad, la "evidencia" que no se busca en su propio contenido ni en el desarrollo de éste, sino en el sello de una remisión a datos futuros. Así, el conocimiento no permanece junto a su objeto para tornarlo accesible. En realidad, no es éste su objetivo; solamente lo hace descender a mera función del esquema con el que lo

reviste soberanamente; cuanto más objetivo y depurado de toda ilusión y agregado del observador es el modo en que se presenta, tanto más subjetivo se torna en la totalidad del procedimiento. La forma de organización inmanente a la ciencia, y que la filosofía absorbe, impide la consecución de la meta que se alza ante la vista de la filosofía. Pero si la relación entre filosofía y ciencia es antagónica en sí misma; si la filosofía, en cuanto ciencia, entra en oposición a su propia razón de ser y, sin embargo, en la medida en que trata con desprecio a la ciencia, pierde literalmente su razón, la razón, entonces su tentativa de afirmarse como ciencia debe llevar necesariamente a contradicciones. El principio hegeliano de la dialéctica, entendido a partir de la tensión entre especulación y ciencia, es la expresión positiva de una tal negatividad. Hegel trata de reforjarla para convertirla en el *organon* de la verdad. Aquéllo en lo que trabaja toda filosofía que espera alcanzar su "ascenso al rango de ciencia" con la fenomenología del espíritu, y el movimiento conceptual que confía en dominar esa contradictoriedad dirimiéndola: es eso lo que se equipara a la esencia de la filosofía. Poco falta para que se llame positivista consecuente al metafísico del espíritu absoluto, para quien el mundo siempre tiene razón.

Bergson, cuyo intuicionismo se parangona de buena gana a la intuición eidética husserliana, intentó cortar este nudo gordiano postulando, en contra del pensamiento conceptual-clasificatorio de la ciencia, una intuición visual-inmediata de lo vivo. Su crítica al cientificismo denunció, como ninguna otra, el triunfo del clisé mecánico-convencional sobre lo auténtico. Sin embargo, mediante el dualismo de ambas formas del conocimiento y de ambos "mundos", transformó el mundo filosófico en una prerrogativa, con lo cual, precisa y paradójicamente, volvió a incorporarlo a la vida cosificada, tal como son las intenciones de todo el irracionalismo burgués tardío, al que Bergson, por la profundidad de la experiencia y la vecindad al fenómeno, su-

pera tal como sólo supera el impresionismo a las ideologías neorrománticas. En el mecanismo de la cosificación del pensamiento, la conceptualidad ordenadora, a la que Bergson atribuye todos los males y que, sin embargo, es sólo un derivado de la sociedad del intercambio, constituye solamente un factor.[2] Por otra parte, el conocimiento vivo y vital en cuya salvación se halla empeñado Bergson, no dispone en sí, en modo alguno, de una capacidad cognoscitiva de otra naturaleza. Antes bien, el conjeturarla refleja en sí la escisión entre método y cosa, perteneciente al ámbito aborrecido por Bergson; con el pensamiento burgués Bergson tiene en común la fe en el método aislable y verdadero; sólo que atribuye a éste los atributos que le fueron negados desde Descartes, sin comprender que, al independizar un método bien definido frente a sus cambiantes objetos, se sanciona ya la rigidez que debe resolver la mágica mirada de la intuición. La experiencia en el sentido enfático, la trama del conocimiento ileso, tal como puede servir de modelo a la filosofía, no se diferencia de la ciencia por un principio o por un instrumentario superior, sino por el uso que hace de los medios, sobre todo los conceptuales, que, como tales, se equiparan a los de la ciencia, y por su posición frente a la objetividad. Así como en una experiencia tal no puede negarse lo que Bergson denomina intuición, tampoco puede hipostatizárselo. Las intuiciones compenetradas de conceptos y de fórmulas ordenadoras ganan en derechos cuanto más se expande y se endurece la existencia socializada y organizada. Pero esos actos no constituyen una fuente de conocimientos absoluta, separada del pensamiento discursivo por un abismo ontológico. Por cierto que aparecen repentinamente, involuntariamente a veces —los artistas saben que también es posible comandarlos—, quebrando la compacta concatenación del procedimiento deductivo. Pero no por ello han llovido

---

2. cf. Max Horkheimer, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, en: "Zeitschrift für Sozialforschung", Año III, París, 1934, p. 321 ss.

del cielo: así sólo se los representan los positivistas, a quienes no estaban lejanos los orígenes de Bergson, así como los de Husserl. En cambio, se afirma en ellos lo que en materia del mejor saber se sustrajera a la disposición dentro de la que tan bien se entienden la hostilidad al espíritu y a la ciencia. La repentinidad de la intuición se mide en la resistencia contra el control social que quisiera hacer salir al pensamiento de sus escondrijos. Las denominadas ocurrencias no son tan irracionales ni tan rapsódicas como lo suponen el cientificismo y, con él, Bergson: en ellas explota el saber inconsciente, no totalmente obediente a los mecanismos de control, horadando el muro de los juicios convencionalizados y "más adecuados a la realidad". Como no participan en el trabajo manipulativo del conocimiento guiado por el yo, sino que recuerdan de una manera pasiva y espontánea aquellos elementos que significan una mera irritación para el pensamiento ordenador, son, de hecho, "extrañas al yo" *(ichfremd)*. Pero todo cuanto se halla obrando en el conocimiento racional penetra también en ellas, sedimentado y vuelto a recordar, para volverse, por un instante, contra el aparato sobre cuya sombra no logra saltar el pensamiento solo. La discontinuidad de la intuición rinde honores a la continuidad falsificada por la organización: sólo los conocimientos que relampaguean súbitamente, se hallan saturados de recuerdo y de miradas anticipatorias, mientras que los oficialmente "vinculados" caen fuera del tiempo, privados de recuerdo, precisamente como tales, como admitía ciertamente Bergson. En el momento de la intuición, el individuo cognoscente es sometido y arrancado de la uniformidad del mero subsumar por la presencia actual de juicios y conclusiones pasadas, y sobre todo de relaciones cuya reunión expone a la luz aquel elemento del objeto que es más que el valor del puesto que ocupa en la sistemática. En las intuiciones, la *ratio* recuerda aquello que ha olvidado, y en este sentido tiene razón Freud —aunque evidentemente no lo intentara así— cuando atribuye

al inconsciente una especie propia de racionalidad. La intuición no es un simple opuesto a la lógica: pertenece a ésta y le recuerda, al mismo tiempo, el factor de su noverdad. En cuanto manchas oscuras en el proceso del conocimiento, del que no obstante no puede separárselas, las intuiciones constriñen a la razón a reflexionar sobre sí misma como mera forma de reflexión de lo arbitrario, con el fin de poner fin a la arbitrariedad. En el recuerdo involuntario, el pensamiento arbitrario intenta, aunque en vano, curar algo de aquello que no obstante debe ejecutar. Bergson desconoció ésto. Al expender las intuiciones por la voz inmediata de esa vida que sólo vive, empero en cuanto mediada, las redujo a un principio abstracto que muy pronto se familiariza con el mundo abstracto contra el que las ideó. La construcción de la inmediatez pura, la negación de todo lo rígido, lo induce a decir en su escrito sobre la risa "que todo carácter es cómico, si se entiende por carácter la parte totalmente lista y concluída en su desarrollo de nuestra personalidad, es decir, aquello en nosotros que se asemeja a un mecanismo montado y puesto a punto que puede funcionar automáticamente".[3] Pero para él, el carácter no significa sino "la rigidización en contra de la vida social",[4] es decir, justamente, esa resistencia que es la verdad de la intuición. La absolutización del conocimiento intuitivo corresponde prácticamente a un comportamiento de adaptación absoluta: se rechaza lo que deja de "prestar atención a su medio ambiente y a guiarse de acuerdo a él", a cambio de lo cual "se atrinchera en su carácter como en una torre fortificada".[5] Eso es justamente lo que requiere quien quiera modificar las condiciones petrificadas, cuya reproducción la constituyen los conceptos mecanicistas. No puede pensarse concepto al-

---

3. Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique,* París, 1947, p. 113.
4. l. c., p. 102.
5. l. c., p. 103.

guno de alguien vivo sin que se retenga en él un factor de lo que permanece idéntico. La negación abstracta de la mediación, el culto de la actualidad pura que se cierra a ello, cae justamente con ello en las convenciones y en el conformismo. Mientras Bergson extirpa las callosidades sociales del espíritu, lo pone a merced de la realidad social que aquélla le dejara impresa.

La tentativa de Husserl de quebrar, por medio de la meditación filosófica, la tiranía de la cosificación, y de "llegar a tener en la mano", como gustaban decirlo los fenomenólogos, las "cosas mismas" en una "visión originariamente ofreciente", queda de acuerdo, en contraposición a lo que ocurre en Bergson, con la ciencia, de acuerdo a sus intenciones. Si bien somete la ciencia a la jurisdicción de la filosofía, la reconoce al mismo tiempo como el ideal de ésta. Con ello aparece como incomparablemente más académico que Bergson. Pese a su consigna de "¡a las cosas!", sus textos son extremadamente formales y están llenos de distinciones terminológicas, precisamente en sus partes más fecundas. También en él se habla del "flujo" de la conciencia, pero la concepción de la verdad es la tradicional, atemporal y estática. En materia de sobriedad trata de superar a la científica: su significativo poder de representación lingüística se mantiene herméticamente ajeno al arte. No-radical y contemplativo, su pensamiento se sobrecarga de antemano con todo aquello contra lo que se rebela. Pero al no renegar de su relación con la ciencia, antagónica en sí misma, sino dejándola obrar por propia gravitación, elude el engaño del irracionalismo en el sentido de que la negación abstracta tendría un poder sobre la cosificación. Su ingenio desprecia la impotente fortuna de un comportamiento que ignora al adversario en lugar de apoderarse de la fuerza de éste. Cuanto más irreconciliadas surgen en su filosofía las contradicciones, tanta mayor luz cae sobre su necesidad, que el intuicionismo echa en saco roto, y tanto más se acerca el desarrollo, incons-

ciente de sí mismo, de las contradicciones, al de la verdad. Husserl acepta el pensamiento en su imagen cosificada, pero la sigue tan incorruptible hasta que la misma lleva más allá de sí misma. Su programa piensa la filosofía como una "ciencia rigurosa",[6] mientras sucumben a la "eliminación todas las ciencias naturales y del espíritu con todo su patrimonio cognoscitivo, justamente en cuanto ciencias",[7] y no sólo, como quisiera, las ciencias positivas "que requieren la disposición natural",[8] sino igualmente la "lógica pura como *mathesis universalis*",[9] sin la cual no tendría sentido ese concepto de ciencia rigurosa al que Husserl somete, sin embargo, la fenomenología. El pensamiento, la conciencia como "esfera del ser de orígenes absolutos",[10] se trata, bajo el primado del ideal de la ciencia, como un tema de investigación puro, depurado de todo prejuicio y de todo ingrediente teórico. Pero con ello se concreta en aquello que, por esencia y posibilidad, recién tendría que surgir de él. El pensar, "observado" por el pensar, se divide en un elemento objetivo existente y un elemento que registra pasivamente una objetividad tal: merced a la forma de la descripción fenomenológica, tomada en préstamo a las ciencias, que nada le agrega en apariencia, se modifica precisamente en sí mismo. El pensamiento es expulsado por el pensamiento. Este es, pese a la reducción del mundo natural, el estricto estado de cosas de la cosificación. Un prototipo de ello lo constituye ya la doctrina del "absolutismo lógico". La misma no sólo permitió que Husserl tuviera, por vez primera, una intensa repercusión, sino que, continuada su evolución para convertirse en teoría de la relación de cosas ideal, resulta en la construcción de la

6. Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* "Logos", T. I, p. 316 ss.

7. *Ideen,* p. 108.

8. Ibíd.

9. l. c., p. 107.

10. l. c., p. 107.

intuición eidética, el extremo en el que Husserl y Bergson se tocan. Inconmovible, el irracionalismo se aferra al racionalismo europeo.

Nada podía estar más alejado de Husserl que el darse cuenta de tales complicaciones. El concepto de ciencia sobre el que se basa su concepción de la filosofía se considera, en el espíritu del tardío siglo diecinueve, el triunfo del sólido trabajo de investigación sobre el engaño dialéctico-especulativo. Toda la dialéctica de su filosofía surge contra la voluntad de ésta y debe serle extorsionada con la fuerza de su propia consecuencia. Junto con la mayor parte de sus contemporáneos alemanes, tomó por auténtica la apariencia del carácter sofístico en la dialéctica. Jamás habla de Hegel de otro modo que no sea despectivamente, aun cuando haya escogido el nombre de Fenomenología en memoria de la *Fenomenología del espíritu*. Husserl habla el idioma del rencor científico contra una razón que no capitula ante el sano sentido común humano: "En el pensamiento factual del hombre normal es cierto que, por lo regular, no aparece la negación actual de una ley del pensamiento; pero será difícil poder afirmar que la misma no pueda aparecer en el hombre en forma general, después que grandes filósofos como Epicuro y Hegel negaran el principio de la contradicción. Quizás el genio y la locura también se hallen recíprocamente emparentados en este aspecto, quizás también haya entre los dementes quienes nieguen las leyes del pensamiento; pero habrá que admitir que también ellos son seres humanos.[11] Cuando Husserl todavía consideraba su propia tarea como la de una "crítica de la razón lógica", se defendía contra la sospecha de que aquello de lo que se ocupaba era una "mera cuestión del juego de una dialéctica que negociaba entre el negativismo o relativismo escéptico y el absolutismo lógico".[12] Con similar terquedad dice en las *Meditacio-*

11. *LU* I, p. 141.
12. *Logik*, p. 178.

nes Cartesianas: "Ese idealismo" —el de la fenomenología trascendental tardía de Husserl— "no es un producto de argumentaciones juguetonas que pueda conquistarse como trofeo al vencedor en la disputa dialéctica con los realismos".[13] La obstinación de una positividad dogmática tal que no puede imaginarse la "disputa", el movimiento conceptual de otra manera que no sea un combate ficticio, es tanto más sorprendente un repudio que conjura aquello hacia donde gravita su propio pensamiento— cuanto que el Husserl maduro desechara de un modo casi ortodoxamente hegeliano la positividad de las ciencias: "Pues ésta es siempre la incesante exigencia, constituye por doquier lo específicamente filosófico de una reputación científica, distingue por doquier la ciencia en positividad ingenua (la que sólo puede tener valor como etapa previa de la ciencia auténtica y no por sí misma) y ciencia auténtica, que no es otra cosa que filosofía".[14] Allí, siguiendo el uso científico, Husserl advierte a la filosofía de las construcciones conceptuales, mientras que aquí rechaza de sí la idea de la ciencia que se pavonea en una advertencia tal, tachándola de ingenua. Así, el fenomenólogo debió permitir que otro filósofo, que no se topaba con contradicciones, Wilhelm Wundt, le reprochara "que él mismo, en el segundo tomo de su obra, sucumbe a un logicismo como no hubiera vuelto a conocer la historia desde los días de la dialéctica conceptual y verbal escolástica".[15]

Pero la filosofía de Husserl estaba científicamente motivada como "clarificación filosófica"[16] de la matemática pura y de la lógica, que deben depender del patrimonio de las ciencias: "El que una ciencia sea en realidad una ciencia, el que un método sea en realidad un método, depende de si está adecuado al objetivo hacia el cual tiende. La

---

13. *C. M.*, p. 118 s.
14. *Logik*, p. 240.
15. Wilhelm Wundt, *Logik*, 5ª ed., Stuttgart, 1924, Tomo I, p. 7.
16. *LU* I, Prólogo, p. V.

lógica quiere investigar qué es lo que corresponde a las ciencias válidas como tales o, dicho en otras palabras, qué constituye la idea de la ciencia, para que con ello podamos medir si las ciencias empíricas existentes corresponden a una idea, o en qué medida se le acercan y en qué la infringen. Con ello, la lógica se declara ciencia normativa y se desprende del procedimiento de la observación comparativa de la ciencia histórica, el que intenta abarcar las ciencias como productos culturales concretos de las diversas épocas de acuerdo a sus peculiaridades y elementos comunes típicos, explicándolas a partir de las condiciones de su tiempo".[17] Colocadas al comienzo de discusiones teóricas de amplio alcance, formulaciones de esta índole parecen plausibles hasta la obviedad más indiferente, mientras que en ellas se oculta lo que apenas habría que demostrar. El concepto de Husserl sobre la lógica presupone el patrimonio de las ciencias como su instancia de control, y a ella misma se le asigna su campo en el sistema de las ciencias. La cientificidad se mide por la eficiencia de los medios —del método— frente al "objetivo", mantenido él mismo fuera de consideración, en forma muy similar a como ocurre en la teoría de la racionalidad del objetivo de Max Weber; como criterio de cientificidad sirve el rigor de su propia concatenación de fundamentos, y no la relación con una cosa, sea de la índole que sea. Pero con ello también se separa tácitamente a la lógica del pensamiento: no debe ser la forma de éste, sino la de la ciencia existente. Al ser supuesta su existencia por parte de la investigación, queda cortado el hilo entre la lógica y la historia antes aún de que comience la presentación de pruebas que quiere llegar precisamente allí. Qué es la lógica, es cosa que querría mostrarlo el análisis de los constituyentes formales de la ciencia; pero la historia sólo tendría que ver con las ciencias en cuanto "productos culturales concretos de las diversas épocas", y no con las funciones del pensamiento,

17. l. c., p. 26.

sedimentadas en las ciencias como tales. Cómo se han formado éstas en el proceso entre factores subjetivos y objetivos, y qué es lo que se concretó en ellos a partir de esa controversia, es cosa que queda fuera de la nítida línea demarcatoria de las "regiones" científicas. Así, la división del trabajo intelectual afecta la imagen inmanente de cuestiones que surgen como si las mismas estuvieran preordenadas a todo lo positivo-material. El absolutismo lógico de Husserl refleja la fetichización de las ciencias, que se deconocen a sí mismas y a su jerarquía como un ente en sí, en su propia fundamentación. En efecto, en el pasaje de los *Prolegómenos* que esboza la relación entre matemática —para Husserl siempre el equivalente de la lógica pura— y filosofía, dice: "Y, realmente, la naturaleza de la cosa exige aquí, absolutamente, una división del trabajo".[18] En el sentido de la prioridad jerárquica de las ciencias deductivas, se zanja luego la disputa entre las Facultades: "No es el matemático sino el filósofo quien sobrepasa su esfera jurisdiccional natural cuando se resiste a las teorías matematizantes de la lógica y no desea entregar sus hijos adoptivos provisorios a sus padres naturales".[19] Unicamente lo inquieta esta preocupación: "Pero si la elaboración de todas las teorías auténticas pertenece a los dominios de los matemáticos, ¿qué queda entonces para los filósofos?"[20] La ciencia positiva, aunque fuera la característica formal del pensamiento, exige la prioridad sobre la autorreflexión de éste: se denuncian derechos de posesión para ella, en cuanto "dominios". Pero cuanto más abstracto y aislado se halle el "terreno" científico, tanto mayores son la tentación y la presteza a hipostatizarlo. El impulso a excluir no conoce otro límite que la posibilidad de la propia ciencia, cuyo proceder delimitatorio ha sido ascendido a principio metafísico. Mientras tanto, no podemos descartar ilimita-

18. l. c., p. 252.
19. l. c., p. 253.
20. Ibíd.

damente las trascendencias, ni la depuración trascendental puede significar la exclusión de todas las trascendencias, pues de lo contrario quedaría por cierto una conciencia pura, pero ninguna posibilidad para una ciencia de la conciencia pura".[21] La remisión crítico-idealista de toda objetividad —también de la ciencia— a la inmanencia de la conciencia no debe tocar la prerrogativa de la ciencia. El análisis de lo que se halla en la conciencia pura, análisis que precede a todas las ciencias, debe tratar también a ésto como un objeto científico. Esta paradoja es la clave de toda la fenomenología. La objetivización científica resulta transferida a la fundamentación de la objetividad y de la ciencia. El filósofo trascendental Husserl, que suscribe toda la crítica positivista al idealismo postkantiano, no se atreve a equiparar, con Fichte, la ciencia a lo absoluto. Pero no quiere hacer concesión alguna en cuanto a su primacía. Por ello debe suspenderse primeramente la caza idealística de lo trascendental e interrumpir la exclusión de la trascendencia. Lo trascendental se sustituye por un ideal del conocimiento que, pese a toda la "reducción", ha sido extraído de las ciencias empíricamente existentes. En ello, Husserl se asemeja profundísimamente a la resignación kantiana: lo que se convierte en cuestión no es *si* la ciencia es posible, sino *cómo* lo es, y todo otro interrogante queda estigmatizado como especulación infundada. Ninguna operación intelectual de Husserl, por muy radicalmente que se comporte, se atreve aún a sostener el pensamiento de la vanidad de las ciencias, tal como lo albergaba Agrippa von Nettesheim en los albores del humanismo burgués. Todavía en las *Meditaciones Cartesianas*, el ideal de la filosofía y el de la ciencia —"la ciencia universal"— es el mismo, y se describe a la filosofía como una jerarquía de los conocimientos científicos, exactamente según el esquema del racionalismo cartesiano.[22] Si fren-

21. *Ideen*, p. 111.
22. cf. C. M., p. 52 y 53.

te al no-refinado Descartes, la tentativa de duda parece extenderse a las ciencias, ello no significa sino que las ciencias, irreflexivamente "dadas por anticipado", y también la lógica formal, deben a su vez rendir cuentas ante un concepto más riguroso de la ciencia, el de la ininterrumpida y compacta construcción gradual de las evidencias. A Husserl no le preocupa si la ciencia es verdadera, sino si las ciencias son lo suficientemente científicas. El retorno crítico de la metodología científica establecida a la legitimación de la ciencia misma le resulta tan incuestionable como a cualquiera de sus adversarios positivistas. Ello explica por qué también al Husserl tardío la verdad siga pareciéndole algo dado precedentemente y que debe concebirse "descriptivamente". También los motivos idealistas de la generación y del origen petrifican la mirada científica convirtiéndola en relaciones de cosas constatables. Jamás osa su filosofía la participación espontánea en el proceso de la generación y por ello tampoco se atreve a intervenir en la realidad. El fenomenólogo se estiliza continuamente a "investigador" que descubre "terrenos" y traza su mapa; toma literalmente la metáfora kantiana de la "tierra de la verdad", un "nombre encantador".[23] Incluso el término de ontología, que luego sería la contradivisa que se opondría a la sistemática científica, tal vez haya sido evocado en Husserl por la voluntad de elevar a lo absoluto el sistema de las ciencias. Como consecuencia de su concepción, las generalidades supremas de todo campo científico en particular deben agruparse en principios ulteriormente ya no reductibles de carácter extremadamente formal, y su conjunto se denomina ontología, lo que, por otra parte, quizás se halle más en el espíritu de Aristóteles y Santo Tomás de lo que quisieron admitir, cuando menos inicialmente, las nuevas ontologías. El modelo de Husserl

23. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 270 (Von dem Grunder der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena).

en todos los peldaños lo constituye la matemática, pese a la objeción de las *Ideas* en contra de que se las confunda con la filosofía.[24] Cuando en los *Prolegómenos* se postula una diferencia de valores de los conocimientos según la medida de su legitimidad,[25] tal matematicismo predomina, en cuanto a su forma, a través de todo el pensamiento de Husserl, y también allí donde ya no se contenta con la "clarificación" de la lógica, sino también donde su objetivo lo constituye la crítica de la razón lógica. Por mucho que el Husserl de las reducciones fenomenológicas haya "puesto entre paréntesis", excluyéndolo, el mundo natural de las cosas, su propio filosofar jamás se determinó de otro modo que no fuese de acuerdo a la forma de un aprehender sublimado de lo que posee el aspecto de la cosa, tal como se halla pretrazado en la relación entre la conciencia y la comprensión de las "relaciones de cosas" matemáticas.

El hecho de que Husserl, retomando los comienzos de la filosofía burguesa e incontrovertido por la crítica que la lógica de Hegel ejercía justamente sobre ella, confiera el primado a la matemática, ocurre gracias a la "pureza" de ésta: "el matemático... se abstiene siempre de plantear problemas de la posible realidad de las multiplicidades".[26] El carácter analítico de la matemática la pone a salvo de toda perturbación por parte de una experiencia imprevista. Por ello se miden con ella la aprioridad, la certeza y la seguridad incondicionadas. Husserl divulga el precio de ello: "Esta pureza en la limitación temática a sentidos objetivos en su esencialidad propia — a juicios en el sentido lato— puede participar también, en cierto modo, inconscientemente".[27] El término "inconsciente" indica que la ejecución de los actos matemáticos sería

24. cf. Ideen, p. 133 ss., esp. nº 74 (p. 138 s.).
25. cf. *LU* I, p. 45.
26. *Logik,* p. 124.
27. Ibíd.

independiente no sólo de los "problemas de la posible realidad", sino también de la reflexión sobre su propia autonomía. Es ciertamente posible que la matemática requiera, en cuanto ciencia, de una tal inconsciencia de ejecución. Pero, objetivamente, termina por disgregar el propio concepto de verdad. El mero operar es la forma embrujada bajo la cual regresa a la teoría la práctica, igualmente separada de la teoría y de la cualidad de sus objetos, y que funciona en el vacío. Bajo el primado de la matemática, la cuestión acerca de toda significación resulta sustituída por una especie de actividad del pensamiento apagada, técnica, que confunde a quien tiene por objetivo la significación, mientras que, a la recíproca, el matemático sospecha un sabotaje a la maquinaria en toda pregunta acerca del significado, por lo que la prohibe. Su decidida inconsciencia atestigua la correlación entre división del trabajo y "pureza" analítica: el matemático se ocupa de objetos ideales así como el paleontólogo se ocupa de fósiles, y el ciego reconocimiento de una temática planteada desde el exterior, tal como, por otra parte, el lenguaje de Husserl se la atribuye siempre a la filosofía, exime, según él, al matemático de la obligación de llevar a cabo aquellos actos que podrían develar su "campo particular" como factor del todo y de lo real. La filosofía repite lo que en la realidad se comprueba con bastante frecuencia, y consagra a la ignorancia como fuente legítima de la seguridad. Pero cuanto más herméticamente cierre la inconsciencia del matemático sus formulaciones a la memoria de aquellos en lo que se hallan entretejidas, tanto más perfectas aparecen, en cambio, las formas puras del pensamiento de las que ha sido eliminado el recuerdo de la abstracción en cuanto "realidad" propia. Su objetivización es el equivalente a cambio de haber sido expulsadas de todo lo objetivo, sin que por ello, sin embargo, pueda hablarse siquiera de "forma". La objetividad inconsciente retorna como conciencia falsa de las formas puras. Se instaura un realismo ingenuo de

la lógica. Todos los motivos realistas de Husserl lo emulan, y ello motiva su tentativa de evasión de la teoría gnoseocrítica de la inmanencia.

El hecho de que hable de una "lógica pura dogmáticamente tratada"[28] expresa que, en su fase de filosofía trascendental, concluyó por sentirse irritado ante el ingenuo realismo de la lógica. Por ello, durante su edad avanzada quería explicar la razón lógica a partir de la conciencia pura. Pero ya se topó con esta dificultad en la formulación originaria del absolutismo lógico. Entre las "condiciones de posibilidad de toda teoría en general"[29] cuenta, en efecto, las subjetivas: "La teoría como fundamentación del conocimiento es, ella misma, un conocimiento, y, de acuerdo a su posibilidad, depende de ciertas condiciones que, en el aspecto puramente conceptual, radican en el conocimiento y en su relación con el sujeto cognoscente. Por ejemplo: en el concepto del conocimiento en su sentido riguroso reside la circunstancia de ser un juicio que no sólo formula la pretensión de acertar la verdad, sino que también está seguro de estar justificado al tener esa pretensión y que posee efectivamente esa justificación. Pero si el que juzga no estuviera nunca ni en ninguna parte en condiciones de vivenciar en sí la distinción que constituye la justificación del juicio ni de aprehenderla como tal, carecería, en todos los juicios, de la evidencia que los distingue de los ciegos prejuicios y que le da la luminosa certeza de no sólo tener por cierta, sino también de poseer, la propia verdad, en tal caso podría hablarse en él de una enunciación y fundamentación razonable del conocimiento, pero no de teoría ni de ciencia".[30] A partir de la consecuencia de la reflexión, todo esto, pensado rigurosamente y ya totalmente en términos de filosofía trascendental, no resulta compatible con el "absolutismo lógico". Pues la validez de las

28. *Ideen*, p. 306.
29. *LU* I, p. 110.
30. l. c., p. 110 s.

formulaciones lógicas "en sí" resulta sostenida —y limitada— por la exigencia de la evidencia posible para la conciencia humana. Con ello vuelven a introducirse subrepticiamente, de nuevo, todas las preocupaciones gnoseocríticas que quería desterrar el absolutismo lógico. El impulso racional de Husserl no sólo atacó la fundamentación dogmática de la lógica en la psicología, sino asimismo el dogmatismo lógico, forzando el viraje que lo expusiera al fácil reproche de haber eliminado primeramente el psicologismo para luego reintroducirlo de contrabando. Se disuelve la pretensión de un ser-en-sí lógico. Sólo que el conocimiento de las condiciones de la posibilidad resulta, a su vez, despojado de todo factor de espontaneidad, quedando subordinado al ideal positivista del mero asumir de los hechos irreductibles, de lo "dado". Esto ocurre mediante el concepto de la evidencia. El papel principal de éste en todo el pensamiento de Husserl se explica por el hecho de que la evidencia promete hacer concordar las exigencias contradictorias de la fundamentación mediante la repregunta subjetiva y la percepción de los estados de cosas irreductibles, "absolutos": "Entonces, una teoría infringe las condiciones subjetivas de su posibilidad como teoría en general cuando, de acuerdo a este ejemplo, niega toda prioridad del juicio evidente frente al juicio ciego; con ello anula lo que la distingue a ella misma de una afirmación arbitraria e ilegítima".[31] Así ya se amplía rudimentariamente el ideal positivista de la certeza sensorial y se lo priva de su función crítica. La exigencia de lo inmediatamente "dado" resulta transferida al ámbito intelectual: el hecho de que las relaciones de cosas lógicas deben ser entes en sí, absolutos, y sin embargo fundamentarse racionalmente, provoca la construcción del punto de vista categorial. La ulterior doctrina de éste no es sino la fórmula evocadora de la evidencia. Empero, sin un concepto auxiliar tal, en el que coinciden la condición de ser-en-sí de lo

31. l. c., p. 111.

espiritual y la justificación subjetiva del mismo, Husserl no puede arreglárselas. Si existen "condiciones subjetivas de la posibilidad de una teoría", presentes en un conexo de juicios, no es posible afirmar la teoría lógica como un en-sí. Pero justamente sobre ello debe insistir Husserl desde un comienzo. El mismo postulado de la "independencia de la experiencia", que desemboca en la construcción "realista" del en-sí lógico y que trata a la lógica y a la matemática como simplemente existentes, impone al mismo tiempo la idealidad de lógica y matemática como su pureza de lo fáctico. La cosificación y la idealización se convierten —y no es la primera vez— en correlativos de esta filosofía. Si las proposiciones lógicas fueran legitimadas por el análisis del cómo de su "aparición" —como análisis de la conciencia, de la experiencia de ellas— quedaría planteada la cuestión de la constitución y no se podría mantener alejado lo existente. Solamente referidas a un ente, sea el que fuere, las proposiciones lógicas resultan "experimentables" y pueden ser reactuadas motivadamente; de lo contrario, permanecen representadas en el vacío, y se le atribuye a la lógica una categoricidad sin que la misma resulte comprensible siquiera en el pensamiento de la lógica. De ahí que el realismo ingenuo de la lógica se entrecruce paradójicamente con la afirmación de la idealidad de las proposiciones en sí frente al ente. El pensamiento debe suspenderse a sí mismo con el fin de conservar para el espíritu enajenado como automatismo lógico, en el cual el pensamiento no se reconoce, el privilegio de la absolutez que reposa en sí misma. Pero si se esboza la ciencia como unidad sistemática y compactamente inmanente de las "proposiciones en sí", tal como ocurre siempre en Husserl, ésta sucumbe al carácter de fetiche: "Piénsese, por ejemplo, en el método fenomenológico de Husserl, en el cual, en última instancia, todo el terreno de la lógica es transformado en una facticidad de orden

superior".[32] Pero postular explícitamente la limitación de un método aforado sobre la base de "dominios"[33] y desenmascararlo es casi lo mismo. Al confesar Husserl la cosificación de la matemática —y de la lógica pura—, lleva la crítica al positivismo de segundo grado: "Aquí hay que tener en cuenta que el matemático no es, en realidad, el teórico puro, sino solamente el técnico ingenioso, por así decir, el constructor que, considerando meramente las vinculaciones formales, edifica la teoría como una obra de arte técnica. Así como el mecánico práctico construye máquinas sin necesitar poseer para ello una comprensión última de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, así construye el matemático teorías de los números, magnitudes, conclusiones, multiplicidades, sin para ello necesitar poseer la comprensión última de la esencia de la teoría en general ni de la esencia de sus leyes y conceptos, que la condicionan".[34]

En ninguna parte se torna más claro el aspecto fetichista de un tal pensamiento que se detiene y se despreocupa por su propia consecuencia motriz que en la discusión de Husserl de los *Estudios Lógicos* de F. A. Lange: "Sólo la desatención del simple contenido significativo de la ley lógica permitió pasar por alto que ésta no tiene la menor relación, directa o indirecta, con la anulación efectiva de lo contradictorio en el pensamiento. Esta anulación efectiva sólo afecta, evidentemente, a las vivencias de juicio de uno y el mismo individuo en uno y el mismo momento y acto; no afecta a la afirmación y a la negación distribuídas entre diversos individuos o entre diferentes tiempos o actos. Para lo efectivo de que aquí se trata, entran principalmente en consideración diferenciaciones similares, mientras que no toca en absoluto a la ley lógica. Pues no

32. George Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, 1923, página 131.
33. *LU* I, p. 252.
34. l. c., p. 253.

habla de la lucha de los juicios contradictorios, de esos actos temporales, realmente determinados de tal o cual manera, sino de la incompatibilidad legal de unidades ideales e intemporales, a las que denominamos proposiciones contradictorias. La verdad de que en un par de tales proposiciones no son verdaderas ambas, no contiene ni la sombra de una afirmación empírica acerca de alguna conciencia ni de sus actos de juicio".[35] Husserl critica la fundamentación psicológica corriente de la lógica a partir de la incompatibilidad de las proposiciones contradictorias en una misma conciencia. Como un mismo juicio podría ser afirmado o negado por diferentes individuos y en diferentes momentos, ese argumento no bastaría. Pero su demostración sólo es posible porque aísla monadológicamente la conciencia de diversos individuos en diferentes momentos, sin que entre en absoluto en su campo visual la unidad colectiva en el cumplimiento de sus actos de conciencia, el factor social de la síntesis del pensamiento. Al no conceder esa unidad colectiva, pero debiendo reconocer la validez de las proposiciones lógicas que se extienden más allá del individuo aislado, se ve obligado a reconocerles inmediatamente un ser-en-sí. Si concibió el sujeto de la validez lógica como social y en movimiento en lugar de aislado—"individual", no debería interponer un abismo ontológico entre el pensamiento y las propias leyes de éste. Si, de hecho, el pensamiento fuera sólo el de las mónadas, sería un milagro que éstas tuvieran que pensar según las mismas leyes, y la teoría no tendría otra salida que apropiarse de este milagro mediante el realismo platónico de la lógica. Pero ya por su lengua y sus signos, el pensamiento se halla preordenado al individuo aislado, y la intención de éste de pensar "para sí" contiene, incluso en la extrema oposición a lo universal, un factor de apariencia: lo que pertenece al pensador individual de su pensamiento es, tanto en su contenido como en su forma, algo fugaz. Esto es

35. l. c., p. 97.

verdad en la doctrina del sujeto trascendental que tendría prioridad por sobre el empírico. Pero Husserl, individualísticamente enceguecido, sólo conoce la conciencia como la de las mónadas, y puesto que comprende que la validez de las proposiciones lógicas no se agota en la abstracción de la mónada, debe hipostatizar esa validez. La emancipación de la ley pura del pensamiento con respecto al pensar recae sobre ese punto de vista cuya crítica constituye el contenido de la filosofía desde Aristóteles; la propia ciencia, debido a su principio obstinadamente llevado a cabo, cae forzosamente en la misma mitología que pretendía extirpar.

El paradójico origen de la cosificación de la lógica en la abstracción de toda facticidad se manifiesta allí donde el primer Husserl se esfuerza en pro de la motivación de su trabajo en la "clarificación filosófica" de la lógica y de la matemática pura: "Pero con ello se interrelaciona el estado imperfecto de todas las ciencias. No nos referimos aquí a la mera inconclusión con la que investigan las verdades pertinentes a sus respectivos campos, sino a la falta de claridad interna y racionalidad que debemos exigir independientemente de la difusión de la ciencia".[36] Nuevamente se hace pasar por obvio algo que no lo es en modo alguno: el dualismo entre el desarrollo técnico-material de una ciencia y su "esencia", que debe caracterizarla formalmente, es decir, el dualismo idealista de forma y contenido. El progreso efectivo del conocimiento en las ciencias nada tendría que ver con lo que éstas son en sí mismas. Pero si se emprende el esclarecimiento de la lógica estrictamente según ese postulado, la teoría comete una *petitio principii.* La objetividad y la idealidad de la lógica —su ser-en-sí cosal—, que deben ser demostradas por la crítica filosófica, ya se hallan presupuestas por un método que atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes del estado de su desarrollo y que se contenta con

36. l. c., p. 10.

exponerla descriptivamente. Y éso que se trata de más que de la "relación para consigo misma" de la lógica *(Selbstbezogenheit)*, posteriormente planteada por Husserl. Por cierto que es legítimo aplicar proposiciones lógicas a la lógica: de otro modo no podría juzgársela racionalmente. Otra cosa es, empero, la cuestión acerca de la esencia de la lógica, la cual sólo puede ser sensatamente planteada cuando no prejuzga la respuesta. Pero esto ocurre en esa premisa de Husserl, la de un *a prori* formal, libre de hechos y por ello indiferente con respecto al hecho histórico de la evolución científica. Puesto que sólo en una lógica ampliamente desarrollada pueden extraerse los constituyentes de la misma, la claridad y la racionalidad se hallan entrelazadas en la historia, de acuerdo a su propia esencia: el hecho de que sólo surjan como resultado, de que cristalicen en la separación entre método y cosa, no es exterior a ellas, por muy obstinadamente que se cierren al recuerdo de ello. La indiferencia con respecto a tal recuerdo confiere a los *Prolegómenos*, pese a todos sus méritos con respecto a un psicologismo que, de hecho, sólo es el correlativo de la lógica cosificada, un algo de extrañamente impotente. Una y otra vez, la argumentación contiene como premisa implícita aquello a lo que quisiera llegar en carácter de resultado explícito. La sombra de lo excluido por Husserl —y la operación fundamental de su filosofía es un excluir, ya que es totalmente defensiva— cae necesariamente sobre la bien custodiada zona de la pureza. Así, Husserl no negó que "ejercicio y asociación" suministren factores esenciales y no meramente accidentales de toda cumplimentación lógica. Pero entonces resulta menos separable que nunca del pensamiento. Trata de derivar el ejercicio y la asociación de la legitimidad "impresa" de la forma lógica,[37] sin siquiera plantear el interrogante, sobre el que luego recaerá todo el énfasis, de cómo algo

37. cf. l. c., p. 21 s.

puramente lógico puede ser la causa de algo psíquicamente fáctico, y curiosamente despreocupado por el hecho de que esas prácticas del pensamiento pertenecen evidentemente al cumplimiento fáctico de actos y no a la forma pura.

Sin embargo, no sólo es controvertible la premisa de la argumentación para el absolutismo lógico, sino también el propio núcleo de esa argumentación. El pasaje del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* que contiene la crítica más terminante al psicologismo, la polémica contra la concepción de que las leyes del pensamiento serían "presuntas leyes naturales que en su eficacia aislada causan el pensar racional",[38] es, al mismo tiempo, víctima de la cosificación. Husserl expone[39] que sería absurdo considerar a las leyes lógicas como causas psicológicas del transcurso del pensamiento humano. Una máquina de calcular estaría constituida "por leyes naturales", de manera tal que las cifras surgen como lo exigen los principios matemáticos. Sin embargo, nadie recurriría a las leyes aritméticas en lugar de las mecánicas para explicar el funcionamiento de la máquina. Esto podría trasladarse al hombre. Este tiene además la "comprensión" de la exactitud de lo pensado por medio de un "otro" pensar sujeto a leyes, por así decirlo, una segunda máquina. Pero su aparato pensante en cuanto tal no funciona diferentemente de la máquina. Mediante este ejemplo, Husserl ha demostrado acertadamente en los hechos que lo psicológico no puede ser derivado de principios lógicos, y que estos no pueden ser equiparados a leyes naturales. Evidentemente, sin la "validez ideal" de los principios aritméticos la máquina no funcionaría, del mismo modo que no lo haría de no estar adecuadamente organizada según las leyes de la mecánica. Incluso en este ejemplo no es posible lograr la separación entre las esferas sin que quede un molesto residuo. Pero la comparación, que no es gratuitamente mecánica, no puede ser aplicada al

38. l. c., p. 64.
39. cf., l. c., p. 68 s.

acto viviente de la comprensión en absoluto. La imposibilidad de la deducción de resultados efectivos del pensamiento a partir de leyes lógicas no significa un χωρισμός entre ambos campos. En este aspecto resulta falaz la comparación con la máquina. El que en ésta la exactitud matemática de los resultados y las condiciones causal-mecánicas del funcionamiento no parezcan tener nada que ver entre sí, se debe únicamente a la circunstancia de prescindir de la construcción de la máquina. Esta exige una vinculación, cualquiera sea su índole, entre los principios aritméticos y la posibilidad física de operar de acuerdo a los mismos. Sin tal vinculación no se obtendría una solución correcta, y establecerlo constituye la tarea del constructor. No es la misma máquina sino la conciencia de aquél la que lleva a cabo la síntesis de ambas cosas. La máquina se convierte en "cosa" por el hecho de que la relación entre lógica y mecánica queda fijada de una vez por todas, por lo que luego no resulta ya visible en las operaciones aisladas. En la máquina se ha concretado la labor del constructor. El sujeto, que ajustara el procedimiento causal-mecánico a relaciones lógicas, se ha retirado de la máquina como el dios de los deístas se retiró de su creación. El dualismo no mediado de realidad y matemática se origina históricamente por un olvido, el retiro del sujeto. Pero ésto vale no sólo para la máquina, sino también para el propio hombre, en la medida en que su pensamiento se divide en factores lógicos y psicológicos. El sujeto transfiere su propia escisión en un trabajador intelectual disciplinado y en un existente aparentemente aislado, a la ontología. Los factores lógicos, enajenados a él, representan el elemento de vinculación. En cuanto individuo pensante y agente, es más que sólo él mismo. Se convierte en portador del cumplimiento social y se mide simultáneamente con la realidad preordenada al ser-para-sí escindido de su subjetividad. Como persona psicológica no se cree alienado a sí mismo. Pero para estar rechazado de retorno a la

mera identidad consigo mismo debe pagar el precio de la no obligatoriedad de todo contenido de su conciencia, sin sustraerse empero a la fatalidad de la que quisiera salvarse la persona psicológica. Privada de la relación con lo universal, se reduce al *factum*, subyace a una determinación que le es exterior y, en su carácter de subjetividad solidificada para convertirse en individualidad estable, se convierte igualmente en cosa carente de sujeto, tal como la ley que rige sobre ella. En el hombre, al igual que en la máquina, lo que está separado no permite que la arbitrariedad del pensamiento vuelva a unirlo. El proceso social decide acerca de separación y unificación. Pero la conciencia sigue siendo también, al mismo tiempo, la unidad de lo que ha sido separado entre sí. Si la autoalienación fuese radical, sería la muerte. Como cosa provocada por el hombre, también es apariencia. Esta encandila a Husserl en cuanto historiógrafo inconsciente pero fiel de la autoalienación del pensamiento. Husserl proyecta la autoalienación sobre la verdad. Por cierto que advierte los límites de la analogía con la máquina. Pero liquida de prisa la objeción: "La máquina evidentemente no es pensante, no se comprende a sí misma ni la significación de sus realizaciones; pero ¿no podría nuestra máquina de pensar, por lo demás, funcionar de una manera similar, sólo que el camino real de un pensamiento debería ser siempre reconocido como correcto mediante la comprensión de las leyes lógicas, la que surge en otro pensamiento?"[40] Ya sólo el hipotético "podría", en el punto central de la argumentación, debería desconcertar al fenomenólogo que promete atenerse meramente "a las cosas". Pero, sobre todo, el sujeto de la argumentación no consiste de diversos "pensamientos" —la imposibilidad lingüística del plural de la palabra "pensar" indica la imposibilidad material— y la diferenciación entre actos reflexionantes y actos directamente

40. l. c., p. 68.

ejecutados tampoco fundamentaría la existencia de un dualismo absoluto fuera de la unidad de la autoconciencia. La posibilidad misma de la reflexión presupone la identidad del espíritu reflexionante con el sujeto de los actos sobre los cuales reflexiona. ¿Pero cómo podría afirmarse entonces una divergencia completa entre la legitimación cognoscitiva de las proposiciones lógicas y el cumplimiento fáctico de operaciones lógicas, si ambas cosas se interpenetran en una misma conciencia? La unidad del pensamiento que opera aquí lógicamente y que comprende el sentido de sus propias operaciones, sólo puede ser ignorada con el fin de un *thema probandum* que desplaza la diferenciación entre las disciplinas científicas hacia el fundamento ontológico. Sin esa unidad ni siquiera sería posible representarse la consistencia precisamente de la lógica, para cuya defensa Husserl incurriera en el absolutismo. El que sea absolutamente posible juzgar acerca de elementos objetivos de acuerdo a leyes lógicas se convertiría en un milagro si no fuera por el pensamiento, que lleva a cabo tales juicios, obedece a la lógica y la comprende. La teoría husserliana de la fractura es, en sí misma, frágil.

Sólo era necesario, para descubrir todo ello, seguir desarrollando sus consideraciones acerca de los "objetivos de la economía del pensamiento", cuyo concepto asume de la crítica positivista del conocimiento de fines del siglo diecinueve, en especial de Mach y Avenarius. Pero Husserl únicamente llama por su nombre al mecanismo de la cosificación para capitular ante él: "Así, por ejemplo, es un grave problema establecer cómo son posibles las disciplinas matemáticas, disciplinas en las que no pensamientos relativamente simples, sino verdaderas torres de pensamientos y asociaciones de pensamientos que se concatenan miles de veces, son movidas con soberana libertad y creadas por investigación en una complicación constantemente creciente. Eso logran el arte y el método. Los mismos superan las imperfecciones de nuestra constitución intelectual y nos per-

miten indirectamente, mediante procesos simbólicos y renunciando a la claridad, a una auténtica comprensión y a la evidencia, deducir resultados que son completamente seguros porque están asegurados, de una vez por todas, mediante la fundamentación general de la eficiencia del método".[41] Sería difícil encontrar una definición más exacta que la de renuncia a la claridad, a la comprensión y a la evidencia para la contradicción de que la labor matemática sólo puede llevarse a cabo mediante la cosificación, el abandono de la actualización de lo que siempre se significa y que, no obstante, presupone, como fundamento legal de su propia validez, el cumplimiento de aquello que tabuíza como contaminación. Al describir Husserl ese estado de cosas sin resolverlo, sanciona ya el fetichismo que sesenta años más tarde revelara su frenético aspecto en la fascinación ejercida por las máquinas de calcular, fabulosamente perfeccionadas, y la ciencia cibernética que de ellas se ocupa. En un buen símil habla de las "torres de pensamientos" matemáticos que sólo serían posibles porque los resultados contenidos en la matemática no son realizados en toda operación por el matemático, sino que se verifican entre los símbolos, de manera que la objetividad del procedimiento matemático tiene una apariencia autónoma frente al pensamiento subjetivo. Esas "torres" son artefactos que se presentan cual si fueran naturales. Así, para permanecer con la imagen, un viejo muro, cuyo origen y finalidad sociales han sido olvidados, resulta percibido como un elemento del paisaje. Pero la torre no es una roca, aunque haya sido confeccionada con las mismas piedras que prestan su colorido al paisaje. Husserl reconoce la cosificación de la lógica para "asumirla", como resulta propio de su método en forma general, para olvidar nuevamente, adrede, lo que la lógica ha olvidado. Es innegable la analogía con el pensamiento económico vulgar, que atribuye el valor a las

41. l. c., p. 198.

mercancías en sí, en lugar de determinarlo como una relación social. El método matemático sólo es "artificial" en la medida en que, en él, el pensamiento no se percata de sí mismo, pero, precisamente, tal "artificialidad" transforma mágicamente la lógica en segunda naturaleza y le confiere el aura del ser ideal. Gracias a ella se atiene Husserl a la matemática como si fuese un modelo prefilosófico en medio de su filosofía. No se escandaliza por la paradojicidad de la "maquinaria del pensamiento".[42] El jurado antipositivista se encuentra paradójicamente con los logistas también en el hecho de que define los productos de la maquinaria, sustraídos al acto viviente, los signos aritméticos que indican comúnmente los conceptos de los números, como "signos operativos puros", es decir "como signos cuyo significado se halla exclusivamente determinado por las formas exteriores de la operación; cada cual vale entonces como un mero algo que puede manipularse sobre el papel de tal y cual manera dentro de esas formas determinadas".[43] El concepto logístico de la ficha de juego encadena también a la teoría husserliana del lenguaje, para la cual las palabras son solamente "signos sensibles" y, por ende, permutables.[44] El absolutismo lógico se anula a sí mismo: al dispensar Husserl los conceptos de su "comprensibilidad", los mismos se vuelven, simultánea y necesariamente, "formas exteriores de operación", y su validez absoluta para las cosas se torna casual. La independización y la perpetuación de lo formal, que le ahorran la confrontación con su propio sentido, cortan al mismo tiempo la vinculación de lo estatuído como absolutamente verdadero con la idea de la verdad.

El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* tiene por tesis que las proposiciones lógicas valen para todos los juicios posibles en general. En la medida en que son aplica-

42. Ibíd.; análogamente asimismo *LU* II, 1, p. 403.
43. l. c., p. 199.
44. cf., *LU* II, 1, p. 73.

bles a todo pensar de todo objeto, les corresponde la verdad "en sí": su validez nada tendría que ver con objeto alguno, justamente porque afectaría a todos los objetos. En cuanto entes-en-sí serían al mismo tiempo independientes de los actos que transcurren lógicamente o en los cuales se reflexiona sobre la lógica. Pero hablar de "todo objeto" es equívoco. El hecho de que pueda prescindirse de todo objeto porque la lógica formal se adapta a todos significa, ciertamente, que en la suprema universalidad de la categoría de "objeto en general" desaparecen todas las diferencias específicas; pero en cambio no desaparece la relación de sus proposiciones con un "objeto en general". Las mismas sólo valen "para" los objetos. La lógica sólo es aplicable a proposiciones, y sólo éstas pueden ser verdaderas o falsas. Por ejemplo, el principio de la contradicción no podría ser expresado sin tener en consideración el concepto de proposiciones contradictoriamente opuestas entre sí. Pero el concepto de tales proposiciones envuelve necesariamente un contenido, tanto con respecto a la facticidad de su propio cumplimiento, es decir, al juzgar subjetivo efectivo, como con relación a los elementos materiales que subyacen incluso en la proposición más abstracta, aunque sólo sea mediatamente, si es que la misma debe significar algo, es decir, si debe ser una proposición. Por ello resulta inadmisible hablar, en rigor, del ser-en-sí de la lógica. Su mera posibilidad depende de la existencia *(Dasein)*, de proposiciones, de todo aquello que lleva consigo esa existencia, así como, a la inversa, las proposiciones dependen de la lógica, a la que deben satisfacer para ser verdaderas. La lógica formal es funcional, y no un ser ideal. Pero si, para hablar a la manera fenomenológica, se reconoce el "a qué en general", *Worauf überhaupt*, como su condición constitutiva, entonces las condiciones de posibilidad de un tal "a qué en general" se convierten, al mismo tiempo, en condiciones de la lógica formal. El "a qué en general", las proposiciones que se hallan sometidas a la lógica, requieren,

en cuanto síntesis, necesariamente, el pensar, aun cuando la rigurosidad de la síntesis oculte el factor de la espontaneidad haciendo aparecer, análogamente, a las percepciones sensoriales como meros registros pasivos de algo puramente objetivo. Pero con ello las proposiciones lógicas nos remiten al mismo tiempo a una materia que, justamente, no es absorbida por el pensamiento que se halla actuando en ella. Al suprimir Husserl el factor subjetivo, el pensar, como condición de la lógica, también escamotea lo objetivo, la materia del pensar, indisoluble en el pensamiento. Su lugar lo ocupa el pensamiento no esclarecido y por ello henchido en su pretensión de ser la objetividad lisa y llanamente: el absolutismo lógico es, desde un principio y sin sospecharlo, idealismo absoluto. Sólo la equivocación del término "objeto en general" permite a Husserl interpretar las proposiciones de la lógica formal como objetos sin elemento objetivo. Así, el mecanismo del olvido se convierte en el de la cosificación. Es inútil acudir a la lógica hegeliana, en la que el ser abstracto se convierte en la nada, así como en el "objeto en general" de Husserl puede prescindirse de todo elemento objetivo. El "ser, puro ser, sin determinación ulterior alguna"[45] de Hegel no debe ser confundido con la categoría-sustrato superior husserliana de "objeto en general". Pero, sobre todo, en Husserl no aflora duda alguna acerca del principio de la identidad. Los conceptos siguen siendo lo que son. La "nada" husserliana, la eliminación de la facticidad en la interpretación de las relaciones de cosas lógicas, reclama validez absoluta en cuanto juicio oislante. Por ello sus términos deben someterse a su propio método predilecto, el análisis crítico del significado.

Un análisis tal fue agudamente llevado a cabo por Oskar Kraus en la introducción a la *Psicología* de Brentano: "Sobre todo, es necesario ver claramente en cuanto al tér-

45. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 87.

mino objeto; si se lo emplea en el mismo sentido de cosa o de lo real, entonces es una expresión autosignificante (autosemántica). En ese caso no significa sino lo que pensamos en el supremo concepto general hacia el cual podemos ascender abstrayendo de los puntos de vista, y para lo cual Brentano emplea precisamente la expresión de "esencia, cosa, lo real". Pero si se utiliza objeto en combinaciones tales como "tener-algo-por-objeto", en ese caso la palabra "objeto" no es autosignificante, sino cosignificante (sinsemántica), pues esos ensambles de palabras pueden ser totalmente sustituidos por la expresión representar-algo. El doble significado y, en ciertos casos, cosignificado de la palabra objeto quizás se torne más claro aún cuando se piense que la frase: "Tengo algo, es decir una cosa, un algo real, un algo esencial por objeto", también puede expresarse, equivalentemente, mediante el giro "tengo algo, es decir un objeto por objeto". En esta proposición, objeto ocupa, en el primer caso, el lugar autosignificante de cosa, esencia o algo real, mientras que la segunda vez es sinsemántico, no significando nada en sí mismo y, en conexión con la expresión, significa lo mismo que la proposición "represento una cosa, una cosa se me aparece, una cosa es mi fenómeno, tengo una cosa objetivamente", o "dada", o "fenoménicamente" o inmanente, tengo algo objetivamente".[46] La demostración de la interpolación de un concepto sinsemántico a cambio de uno autosemántico caracteriza, en términos de la teoría del significado, la cosificación en su resultado, sin evidentemente desarrollarse a partir de su origen. El que la teoría husserliana de la lógica descuide incluso su "objeto en general", su relación con algo objetivo implícito en el sentido de las proposiciones lógicas, y que la lógica sea convertida ella misma en objeto, en el error que extrajera Kraus, sólo son dos aspectos diferentes de lo mismo. Como ningún pensar puede surgir de la polaridad

46. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1924, Introducción de Oskar Kraus, p. XIX s.

sujeto-objeto, y ni siquiera fijarla ni determinar independientemente unos de otros los factores discernidos, el objeto expulsado en la hipostatización de la lógica pura retorna a aquélla: se convierte en el objeto que había olvidado. En su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica se malentiende necesariamente a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, su categoricidad, que adquiere ciertamente en el juicio acerca de objetos, haciéndose pasar por ontología. Pero ello no sólo afecta la cuestión acerca de sus "fundamentos", sino su estructura interna. La frecuentemente citada rigidez de la lógica desde Aristóteles, que sólo gracias a Russell y Whitehead recobró su fluidez, probablemente se deba a la cosificación de la lógica, que se cerró tanto más herméticamente con respecto a su propio sentido objetivo cuanto más se la perfeccionaba como ciencia individual.

La cosificación de la lógica, en cuanto autoalienación del pensamiento, tiene por equivalente y modelo la cosificación de aquello a lo que se refiere el pensamiento: de la unidad de objetos que se han concretado en identidad del pensamiento que en ellos trabaja a tal punto que, prescindiendo de su cambiante contenido, puede retenerse la mera forma de su unidad. Tal abstracción continúa siendo la premisa análoga de toda lógica. La misma nos remite de retorno a la forma de la mercancía, cuya identidad consiste en la "equivalencia" del valor de cambio. Pero, con ello, nos remite a una relación social incomprensible a sí misma, a una falsa conciencia, al sujeto. El absolutismo lógico es ambas cosas: la reflexión de la cosificación llevada a cabo por el sujeto sobre el sujeto, que al fin se convierte en cosa para sí mismo, y la tentativa de quebrar la tiranía de la subjetivización universal, de poner freno, mediante algo absolutamente irreductible, al sujeto que, en toda su potencia, se sospecha de arbitrariedad, si no de impotencia. El subjetivismo radicalizado se convierte en el fantasma de su propia superación: ya en los *Prolegómenos*

éste es el esquema de Husserl. Su manera de proceder es ya, como luego en la teoría del conocimiento, un "testar", un "excluir entre paréntesis". La base la constituye ese concepto residual de la verdad que tiene en común toda la filosofía burguesa, excepto Hegel y Nietzsche. A este pensamiento la verdad se le aparece como lo que "queda" después de haber restado los costos de su proceso de fabricación, por así decirlo, el salario laboral, en resumidas cuentas lo que se denomina, en el idioma vulgar de las ciencias entregadas a la responsabilidad del positivispositivismo, los "factores subjetivos". Si durante este proceso no se corta quizás lo sustancial del conocimiento, la plenitud y la movilidad de su objeto, le resulta indiferente a una conciencia que, en la posesión de lo invariable y de lo indisoluble, posee el sucedáneo de la experiencia, que para ella se divide en categorías clasificatorias. El instrumento que disuelve todo lo absoluto se autoerige en lo absoluto. Así como Fausto no conserva en sus manos sino las vestimentas de Helena, así la ciencia, que siempre se esfuerza aplicadamente, se consuela con la forma vacua del pensamiento. El propio Husserl, no sin anunciar con la fórmula atenuante de *sit venia verbo* una sorda desazón, se denomina a sí mismo un "absolutista lógico".[47] Se refiere con ello a las "leyes de la lógica pura, independientes de las particularidades del espíritu humano",[48] cuyo concepto vuelve a introducir con el vacilante paréntesis de "en el caso de que éstas existan". Con ello, el absolutismo lógico va mucho más allá de la crítica de la interpretación psicológica de la lógica como derivación de su validez a partir de la dinámica de la "vida psíquica"; más allá de la demostración lograda de que las leyes lógicas no son algo psíquico meramente interhumano. La teoría de Husserl es absolutista, antes bien, porque niega la dependencia de las leyes lógicas del ente en general como

47. *LU* I, p. 139.
48. l. c., p. 31, nota.

condición de su posible sentido. No expresa para éste una relación entre conciencia y objeto, sino que se lo atribuye a un ser *sui generis:* "Nosotros, por nuestra parte, diríamos ahora: la igualdad general según el contenido y las leyes funcionales constantes (en cuanto leyes naturales para la generación del contenido de igualdad general), no constituye una auténtica validez general, la cual, por el contrario, reposa en la idealidad".[49] Tal idealidad coincide para él con el carácter de absoluto: "Si todos los seres de una especie se hallan forzados, de acuerdo a su constitución, a formular juicios iguales, coinciden empíricamente entre sí; pero en el sentido ideal de la lógica superior a todo lo empírico pueden juzgar, por el contrario, contradictoriamente en lugar de hacerlo coincidentemente. Determinar la verdad mediante la referencia al carácter común de la naturaleza significa abandonar su concepto. Si la verdad tuviese una relación sustancial con las inteligencias pensantes, con sus funciones y formas de movimiento intelectuales, nacería y pasaría con ellas, y si no con el individuo, entonces cuando menos con la especie. Tal como la auténtica objetividad de la verdad también desaparecería la del ser, incluso la del ser subjetivo o la del ser de los sujetos. ¿Qué ocurriría si, por ejemplo, todos los seres pensantes fueran incapaces de fijar su propio ser como siendo verdaderamente? Entonces serían, y a la vez no serían. La verdad y el ser son ambas, en el mismo sentido, categorías, y evidentemente correlativas. No puede relativizarse la verdad y atenerse firmemente a la objetividad del ser. Evidentemente, la relativización de la verdad vuelve a presuponer un ser objetivo como punto de referencia, y en ello reside por cierto la contradicción relativista".[50] Por contundente que esto suene, tan impugnable sigue siendo en detalle. Al separarse lo "forzoso" de los juicios iguales con respecto a los sujetos juzgantes y al atribuírselo a la

49. l. c., p. 131.
50. l. c., p. 131 s.

lógica ideal, se ha abandonado también, al mismo tiempo, el factor de la coerción en tal necesidad, derivado de la cosa. Este factor sólo se hace valer en la síntesis del juicio llevada a cabo por el sujeto; sin la mediación constitutiva a través del pensamiento las presuntas leyes ideales no resultarían absolutamente aplicables a lo real; el ser ideal no tendría nada que ver con el real, ni siquiera como "forma" del mismo. Lo que a Husserl le parece ser la suprema objetividad, la "lógica superior a todo lo empírico", estaría condenada, en una superioridad tal, a la mera subjetividad: su relación con lo real estaría librada al azar. También la plausible tesis, acertada frente al empirismo, de que se habría abandonado el concepto de la verdad si se lo determinara mediante el "carácter común de la naturaleza", se revela como una negación abstracta, como demasiado grosera. El pensar la verdad no se agota en el sujeto, así sea trascendental, ni en la ley ideal pura, sino que exige que se refiera el juicio a relaciones de cosas, y esa relación —y con ella la objetividad de la verdad— incluye también a los sujetos pensantes, quienes, al llevar a cabo la síntesis, son inducidos a hacerlo a partir de la misma cosa, sin que la síntesis y la necesidad coercitiva hayan podido ser recíprocamente aisladas. Precisamente la objetividad de la verdad necesita al sujeto; separada de éste, se convierte en víctima de la mera subjetividad. Husserl sólo ve la rígida alternativa entre el sujeto empírico, contingente, y la ley ideal, absolutamente necesaria, pura de toda facticidad; pero no ve que la verdad no se halla contenida en ninguno de ambos, sino que es una constelación de factores que no puede agregarse como "residuo" a la parte subjetiva ni a la objetiva. En una tentativa de *reductio ad absurdum* de la lógica "subjetivista", insinúa que los mismos seres pensantes "serían y también no-serían" si su constitución les prohibiera "fijar su propio ser como siendo verdaderamente" Lo absurdo consistiría en que tales seres, pese a su defecto, "serían" no obstante. Pero sin la posibilidad de pen-

sar, a la que es inmanente el concepto de sujetos, carecería de sentido el propio absolutismo lógico. El absurdo aparentemente evidente sólo llega a producirse debido a que Husserl postula aquí personas psicofísicas contingentes, y allá leyes lógicas; sobre éstas está claro que las personas no poseen poder inmediato alguno. Pero se hallan mediadas por un concepto de subjetividad que va más allá de los individuos psicofísicos pero sin testarlos simplemente, sino custodiándolos en sí como factor de su propia fundamentación. Así como la verdad no se legitima mediante la mera facticidad de una organización subjetiva, tampoco lo hace mediante una idealidad que sólo se constituye gracias a la ceguera con respecto a sus propias implicancias fácticas. Tanto la teoría empírica como la idealista yerra la realidad al fijarla como un ente (que Husserl llama "ser"), mientras ésta es un campo de fuerzas. Por cierto que "no puede relativizarse la verdad y atenerse firmemente a la objetividad del ser". Pero el propio Husserl sitúa, en el lugar de una tal objetividad, su vaciado, la mera forma, porque no logra concebir a la objetividad de otro modo que no sea estático-cosal.

La idolatría de la lógica cual ser puro reclama la separación incondicionada entre génesis y validez: de lo contrario, lo lógicamente absoluto sería mezclado con el ente y con lo que es contingente y relativo de acuerdo a la medida del χωρισμός. Husserl desarrolló la separación polémicamente contra el empirismo. Según él, el psicologismo de la teoría lógica exhibe "por doquier una tendencia a confundir el origen psicológico de ciertos juicios generales a partir de la experiencia, por cierto que en virtud de esa presunta naturalidad, con una justificación de los mismos".[51] Esta aclaración de los términos no interviene propiamente en la cosa misma. Del hecho de que no haya que "confundir" entre sí el origen y la justificación de

51. l. c., p. 86.

juicios, sino que validez significa otra cosa que génesis, no deriva en modo alguno que la explicación del sentido de los caracteres de validez no nos remita de retorno a factores genéticos en cuanto su condición necesaria, como por otra parte lo concediera tácitamente después el Husserl folósofo trascendental, aunque sin rectificar explícitamente la tesis del absolutismo lógico. En la medida en que sea necesario referir la validez lógica a la génesis, esta misma pertenece al sentido lógico de explicar, "despertar". Husserl describió penetrantemente y con mucha autoridad las antinomias en las que desemboca el psicologismo lógico. Pero la contraposición absolutista no mediada se envuelve en otras que no son más inofensivas. Hay dos interpretaciones posibles de la lógica absoluta, independiente de toda génesis y, con ello, finalmente, válida para todo ente. La conciencia enfrenta a la lógica, a las "leyes ideales". Si no quiere suponer crudamente sus pretensiones, sino exponerlo como fundado, las leyes lógicas deben resultar comprensibles al pensamiento. Pero entonces el pensamiento debe reconocerlas como sus propias leyes, como su propia esencia; pues pensar es la quintaesencia de los actos lógicos. La lógica pura y el pensamiento puro serían indisolubles entre sí, el dualismo radical entre lógica y conciencia sería abolido y el sujeto del pensamiento entraría también en la fundamentación de la lógica. O bien, contrariamente, Husserl renuncia, en favor de la pureza de la pretensión de absolutez, a la fundamentación de la lógica como forma inmanente al pensamiento y transparente para él en cuanto su propia esencia. Pero entonces —si está permitido transferir una expresión gnoseológica a relaciones de cosas extremadamente formales— sólo estaría "fenoménicamente" dada a la conciencia, y no sería evidente "en sí". Si la propia conciencia fuese el saber de la conciencia, sólo entonces sabría que la lógica no es sólo algo que se le aparece a la conciencia y que ésta debe aceptar heterónomamente, sino algo verdadero. Por cierto que su acep-

tación meramente registradora, la aceptación de un "fenómeno" de orden superior, puede quizás salvar la pureza del *a priori* lógico. Pero la lógica pierde, al mismo tiempo, el carácter de la validez incondicional, el cual es, para el absolutismo lógico, tan invulnerable como la pureza ideal. Sus leyes sólo valdrían entonces dentro del marco de su "aparición" y seguirían siendo dogmáticas, no-legitimadas, contingentes. Paradójicamente, se convertirían en reglas de la experiencia: el absolutismo viraría para convertirse en empirismo. Si se le "aparecieran" a la conciencia otras leyes lógicas, aquélla tendría que inclinarse ante éstas al igual que como ante las de la lógica existente, y el fenomenólogo se encontraría justamente en la situación cuya posibilidad negara Husserl incluso a una lógica de ángeles.[52] En ese caso, de hecho, podría ocurrir que, tal como Husserl se niega a concederle a Erdmann, "otros seres tengan principios totalmente diferentes".[53] Ambas interpretaciones de la pretensión absolutista conducen a aporías lo mismo que la posición psicologista opuesta. La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de "subjetividad" ni a otro de "objetividad". La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica.

Sin embargo, Husserl acentúa al extremo el contraste entre validez y génesis: "La cuestión no es cómo se origina la experiencia, ingenua o científica, sino qué contenido debe tener para ser una experiencia objetivamente válida; la cuestión está en saber cuáles son los elementos y leyes ideales que fundan una tal validez objetiva del conocimiento real (y, en forma más general, de todo el conocimiento en general), y cómo debe entenderse, en realidad, este resultado. En otras palabras: no nos interesamos por el devenir y la modificación de la representación del mundo, sino por el derecho objetivo con el que la representación del

52. cf. l. c., p. 145 s.

53. l. c., p. 151.

mundo de la ciencia se contrapone a toda otra, con la que afirma su mundo como objetivo-verdadero".[54] La tesis de que no importaría cómo surja la experiencia, sino qué contenido debería tener para convertirse en experiencia objetivamente válida, pasa por alto el hecho de que el contenido de la experiencia es, también él, un "surgir" en el que, por así decirlo, se combinan químicamente factores subjetivos y objetivos. El juicio debe expresar, al mismo tiempo, un contenido íntimo y fundarlo por síntesis. Sólo cuando se desconoce el carácter de tensión inmanente al juicio puede prescindirse del "surgimiento" del contenido. De hecho, Husserl tampoco se ocupa, como hacen creerlo esas afirmaciones, del contenido, sino sólo de la forma despojada del juicio, con lo que justamente elude la dinámica que se halla en juego en la "relación de cosas" lógica. El dualismo forma-contenido es el esquema de la cosificación. Husserl explica que "nosotros" —es decir, los lógicos agremiados— no nos interesamos por el devenir, sino por el derecho objetivo de la representación científica del mundo. Así entroniza altivamente el "interés" dictado por la división del trabajo científico como criterio de la dignidad ontológica de un ser presuntamente invariable frente a un mero devenir. La palabra "interés", que denuncia un viraje arbitrario, delata, contra las intenciones de Husserl, que esa dignidad no proviene de la relación de cosas lógicas en sí, sino de la "posición" de una ciencia que, en beneficio de su presunta dignidad, se aísla con respecto a la conexión del conocimiento con el todo. El desinterés del lógico por la "modificación de la representación del mundo" sólo debe al resplandor de su concepto la apariencia de su evidencia. Con razón no se preocupa la lógica de la modificación de la representación del mundo como mera representación; sin embargo, es injusta en la medida en que esta representación lo es de la modificación

54. l. c., p. 205 s.

del mundo. El "derecho objetivo con el que la representación del mundo de la ciencia se contrapone a toda otra" no tiene, como quisiera Husserl, su fundamento de decisión divina en la "idea de la ciencia", sino que halla su medida y su límite en la capacidad de la ciencia para reconocer su objeto. La división del trabajo la ayuda a ello y la obstaculiza en ello. El rígido objetivismo husserliano de la lógica demuestra ser un subjetivismo que se oculta a sí mismo, también en la medida en que la idea de la ciencia, el esquema ordenador impuesto por la conciencia a los objetos, es tratada como si la necesidad denunciada en ese esquema fuera el orden en los propios objetos. Toda ontología estática hipostatiza ingenuamente lo subjetivo-categorial.

Así, pues, Husserl facilita tanto su polémica contra la concepción genética de la lógica porque la limita al "psicologismo". La interpretación genética de las leyes lógicas debería recurrir, según él, a los procesos de la conciencia en el sujeto psicológico, en el individuo humano aislado, en cuanto su último sustrato. Ello le permite ciertamente poner en relieve la diferencia entre la fundamentación psicológica en actos de conciencia individuales y la objetividad del contenido lógico. Pero la génesis implícita de lo lógico no es, en absoluto, la motivación psicológica. Esta es un comportamiento social. En las proposiciones lógicas se sedimentan, según Durkheim, experiencias sociales como el orden de las relaciones de generación y propiedad, las que afirman la prioridad sobre el ser y la conciencia del individuo. Al mismo tiempo obligatorias y alienadas al interés individual, enfrentan siempre al sujeto psicológico como algo válido en sí, categóricamente necesario, y no obstante también casual, exactamente igual como lo que ocurre a las "proposiciones en sí" de Husserl, contra la voluntad de éste. El poder del absolutismo lógico sobre la fundamentación psicológica de la lógica se halla tomado en préstamo a la objetividad del proceso social que do-

mina a los individuos y que, al mismo tiempo, no les resulta transparente. En vista de este elemento social, la meditación científica de Husserl adopta irreflexiblemente la posición del individuo. Así como la conciencia precrítica de las cosas, eleva la lógica al rango de ente en sí. Con ello expresa correctamente que las leyes del pensamiento del individuo —psicológicamente hablando, del yo, cuyas categorías se hallan vueltas ciertamente hacia la realidad, están formadas por interacción con ésta, siendo en tal medida "objetivas"— no reciben su objetividad del individuo. Distorsionado, se impone el reconocimiento del preordenamiento de la sociedad con respecto al individuo. La prioridad de éste, autoilusión del liberalismo tradicional, resulta conmovida por la concepción posliberal de Husserl. Pero la ideología conserva, no obstante, su poder sobre él. El no totalmente comprendido proceso social se transfigura para él en la verdad por antonomasia, y su objetividad se transfigura en una objetividad espiritual, en el ser ideal de las proposiciones en sí.

La objeción de la remisión retrospectiva de la lógica al pensamiento, y con ello al ente, resulta demasiado obvia como para que Husserl no haya tenido que verse enfrentado por ella. "No se objetará que en ninguna parte del mundo hubiera podido llegarse a hablar de leyes lógicas si jamás hubiésemos tenido representaciones y juicios en la vivencia actual ni hubiéramos abstraído los conceptos lógicos fundamentales respectivos de ellos; o, acaso, que en todo entender y afirmar de la ley estaría implícita la existencia de representaciones y juicios, los que por ende habría que volver a inferir de ella. Pues prácticamente no necesita decirse que en este caso no se ha extraído la consecuencia de la ley, sino del entender y afirmar la ley, que la misma consecuencia debería ser extraída de cualquier afirmación, y que no deben mezclarse presupuestos o ingredientes psicológicos de la afirmación de una ley con

factores lógicos de su contenido".[55] Lo que "prácticamente no necesita decirse" se desliza por sobre la dificultad principal. Pues no se trata de un "entender y afirmar" la ley meramente subjetiva, independiente de la relación de cosas y realizable a voluntad. Por el contrario, la pretensión de la absolutez de la ley equivale a la de su exactitud, y ésta, de hecho, no puede obtenerse de otra manera que no sea a partir de "representaciones y juicios" actuales. No puede contraponerse a la "ley" el "entender y afirmar" la misma como un comportamiento irrelevante del espectador, allí donde la ley exige ser pensada, en cuanto "ley del pensamiento", para legitimarse, y donde sólo puede expresársela únicamente como ley para pensar— y "entender". El error del psicologismo lógico es el de derivar inmediatamente de lo psíquico-efectivo la validez de las proposiciones lógicas que se han independizado con respecto al "trabajo" psíquico fáctico. Pero el análisis del sentido de la propia estructura lógica obliga a la repregunta acerca del pensamiento. No hay lógica sin proposiciones; no hay proposición sin la función sintética del pensamiento. Husserl llamó la atención sobre el hecho de que no debe mezclarse el presupuesto psicológico para la afirmación de una ley con la validez lógica de la misma. Pero, ciertamente, las leyes lógicas sólo "poseen un sentido", sólo pueden ser conocidas cuando se halla ínsito en ellas el reclamo de actos del pensamiento que las cumplen. El sentido de la propia lógica exige facticidad. De otra manera no es posible fundarla racionalmente: su idealidad no es un en-sí puro, sino que siempre debe ser también un para-otro si es que debe ser absolutamente algo. Husserl tiene razón cuando discute la identidad inmediata de comprensión y relación de cosas, de génesis y validez para la conciencia científica desarrollada y para el estado irrevocable de la alienación; pero no la tiene cuando hipostatiza la diferencia.

55. l. c., p. 71.

Husserl no se detiene ahí. Desarrolla su crítica a los principios fundamentales de la lógica, al principio de la contradicción y al de identidad. De la falsa interpretación psicológica del principio de la contradicción son especialmente responsables, para él, Heymans y Sigwart, de cuya lógica toma Husserl la formulación de "que es imposible afirmar y negar consciente y simultáneamente la misma proposición". Husserl sigue argumentando contra la fundamentación del principio de contradicción a partir de la imposibilidad de la coexistencia psicológica, tal como se encuentra en el escrito de Mill contra Hamilton y en la *Lógica* de Höfler y Meinong. Nuevamente su procedimiento es de crítica semántica, el análisis bien aristotélico de equivocaciones: "El término 'pensar', que en su sentido lato comprende todas las actividades intelectivas, se aplica preferentemente, en el uso lingüístico de muchos lógicos, con relación al pensar racional, 'lógico', es decir, con relación al juicio correcto. Resulta evidente que, en los juicios correctos, el sí y el no se excluyan, pero con ello también queda expresado un principio equivalente a la ley lógica, y menos que nada psicológico. El mismo dice que no sería correcto ningún juicio en el que se negara y afirmara al mismo tiempo la misma relación de cosas; pero no dice absolutamente nada acerca de si —indiferentemente de sí en una conciencia o en varias— pueden coexistir *realiter* actos de juicio contradictorios".[56] La coexistencia de juicios contradictorios sólo resultaría, pues, imposible para un pensamiento cuya "corrección" ya presupone que procede de acuerdo al principio de la contradicción, y que según ello no puede ser derivado de la imposibilidad de esa coexistencia. Pero el distingo entre pensar lisa y llanamente y el pensar lógico, que tan tajante se vuelve en su resultado, las proposiciones libres de contradicciones, no se representa tan igualmente improblemática a la reflexión

56. *LU* I, p. 88.

sobre el proceso del pensamiento. Los principios lógicos no se cristalizan sólo a partir del polo objetivo, bajo la coerción de "relaciones de cosas" lógicas, sino que se producen al mismo tiempo merced a necesidades y tendencias de la conciencia pensante, las cuales se reflejan en el orden lógico. "La universalidad de los pensamientos, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se yergue sobre el fundamento del dominio en la realidad".[57] El desarrollo histórico de esa universalidad del pensamiento es, precisamente, el de su "corrección" lógica; sólo la arbitrariedad contemplativa podría aislar a ambos. La corrección misma sólo existe como derivada, como consecuencia del pensamiento desarrollado. Pero si no pueden distinguirse semánticamente el pensamiento y el pensamiento correcto, tal como afirma Husserl, entonces tampoco para la lógica resulta tan indiferente la cuestión de la coexistencia posible de juicios contradictorios como él quisiera. Por ello le resulta tan fácil, porque comparte con los lógicos psicológicos la tesis de la imposibilidad de esa coexistencia, discutiendo solamente que la misma tenga algo que ver con la validez del principio de contradicción. Si esto ya no se le concede, es decir, si se investiga el origen del pensamiento, la "prehistoria de la lógica", la posibilidad de la coexistencia de lo contradictorio en los juicios fácticos ya no es irrelevante. La tesis psicológica de la imposibilidad de la coexistencia imita ingenuamente la proposición que sostiene que el mismo lugar del espacio no podría estar simultáneamente ocupado por dos materias. Un "punto" tal en la vida de la conciencia es ficticio, como ya lo demostrara hace mucho tiempo la crítica de la concepción puntual del presente puro. El pensar lo contradictorio parece preceder a la separación. Genéticamente se presenta como tentativa de integración y firme ordenamiento de lo

57. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 25.

originariamente multívoco, como un paso decisivo de la desmitologización.[58] El principio de la contradicción es una especie de tabú decretado sobre lo difuso. Su absoluta autoridad, sobre la que Husserl insiste, deriva justamente de la tabuización, es decir, de la represión de contratendencias preponderantes. En cuanto "ley del pensamiento" tiene por contenido una prohibición: no pienses distraídamente, no te dejes desviar por la naturaleza inarticulada, sino mantén firmemente, como una posesión, la unidad de lo que quieres decir. En virtud de la lógica, el sujeto escapa al peligro de sucumbir a lo amorfo, a lo inestable, a lo multívoco, al imprimirse a sí mismo como forma en la experiencia, esto es, la identidad del hombre que se mantiene con vida, y permitiendo que sólo valga, en materia de afirmaciones acerca de la naturaleza, cuanto pueda ser captado de la identidad de esas formas. Para tal interpretación de la lógica, la validez, racionalidad ella misma, ya no sería irracional, ya no sería un en-sí incomprensible y que sólo debe asumirse, sino la exigencia poderosa por encima de todo existir, formulada al sujeto en el sentido de no recaer en la naturaleza, de no convertirse en animal y perder esa poca cosa mediante la cual el hombre, ser natural que se autoperpetúa, se yergue no obstante, aunque impotente, por sobre la naturaleza y la autoconservación. Pero al mismo tiempo la validez lógica es objetiva al conformarse a la naturaleza para poder dominarla. Toda síntesis lógica se espera de su objeto, pero su posibilidad permanece abstracta y sólo es actualizada por el sujeto. Ambos se necesitan recíprocamente. En el absolutismo lógico se proclama, con buena razón, que la validez, instrumento supremo de la dominación de la naturaleza, no se agota en ésta. Lo que los hombres hacen y reúnen en la síntesis lógica no es solamente el hombre ni la forma vacía de su arbitrio. Por el contrario, en

58. l. c. passim.

virtud de la forma de aquello sobre lo cual se extiende la síntesis, y que se disiparía sin ella, la síntesis va más allá del mero actuar. Juzgar significa ordenar, y más que el simple ordenar en uno.

Siguiendo la tradición, Husserl trata independientemente uno de otro los principios de contradicción y de identidad. En este último trata de separar la validez de las proposiciones lógicas especialmente de su carácter normativo. "La ley normal, ¿debe presuponer cumplida la constancia absoluta de los conceptos? Entonces la ley sólo tendría validez bajo el presupuesto de que las expresiones siempre se emplean con idéntico significado, y perdería su validez allí donde no se cumpliera ese presupuesto. No puede ser ésta la convicción seria del excelente lógico" (Sigwart). "Naturalmente, la aplicación empírica de la ley presupone que los conceptos o proposiciones que hacen las veces de significados de nuestras expresiones sean realmente los mismos, así como el ámbito ideal de la ley comprende todos los pares posibles de proposiciones de cualidad opuesta pero materia idéntica. Pero esto no es, naturalmente, un presupuesto de la validez, como si ésta fuese hipotética, sino el presupuesto de una posible aplicación a casos individuales ya dados. Así como el presupuesto de la aplicación de una ley numérica es el de que, dado el caso, tenemos frente a nosotros números, a saber, números que en su determinación corresponden a cuanto la ley designa expresamente, así el presupuesto de la ley lógica es que tenemos ante nosotros proposiciones, y la ley exige explícitamente proposiciones de materia idéntica". [59] Lo que Husserl denomina "presupuesto", es decir que las expresiones se hallen emparentadas por un significado idéntico, no es otra cosa que el contenido de la proposición misma; allí donde ello no se cumpla, de hecho perdería su validez una ley que representa su mera tautología. Por cierto que el principio

59. *LU* I, p. 123.

de identidad no es una "hipótesis" que deba ser verificada o falsificada según si los significados de las expresiones se mantengan o no. Pero sin la confrontación de la expresión con una "materia" idéntica o no-idéntica, es absolutamente imposible formular el principio de identidad. Husserl difiere el problema al atacar la concepción normativa del principio de identidad como su degradación a hipótesis. Pero la cuestión no es si el mismo resulta relativizado por la remisión implícita a las proposiciones que se hallan sometidas, sino, antes bien, si sin una remisión tal no degenera en una afirmación carente de sentido. "Por lo tanto, no entiendo por principio de identidad un 'axioma' que deba ser reconocido como verdadero, sino una exigencia que está a nuestro arbitrio el cumplirla o dejarla de cumplir, pero que sin su cumplimiento... la contraposición de verdad y error de nuestras afirmaciones pierde su sentido. Pues el presunto axioma lógico de la identidad, que suele ser formulado en la proposición presuntamente obvia y 'tautología' de *a* es *a*, no expresa en absoluto una verdad obvia y superior a toda duda, indemostrable e inexplicable, última y misteriosa, sino que la verdad de esta proposición depende, a su vez, del cumplimiento del principio de identidad en el sentido arriba mencionado, es decir, del cumplimiento de la exigencia de mantener el significado de las denominaciones, y es una consecuencia del cumplimiento de esa exigencia. Si no se cumple esa exigencia con relación al signo *a*, ya tampoco será correcta la proposición *a* es *a*; pues si en esa proposición no entendemos por *a* la segunda vez, lo mismo que la primera, en ese caso la primera *a* no será precisamente la segunda, es decir que la proposición *a* es *a* no vale ya".[60] Según esto, el principio de identidad no es una relación de cosas, sino una regla de cómo se debe pensar que, separada de los actos para los que se la establece, quedaría en el aire:

60. Hans Cornelius, *Traszendentale Systematik*, Munich, 1916, p. 159 s.

su significado incluye la referencia a esos actos. Evidentemente, Husserl quiere decir que el uso idéntico de los términos pertenece al ámbito de la facticidad y que, independientemente de ello, el principio de identidad tendría una validez ideal "en sí". Pero esa validez habría que buscarla en su significado, y éste no significa nada salvo allí donde efectivamente se utilicen términos. Por otra parte, el "presupuesto de la ley lógica de que tenemos proposiciones ante nosotros", ya indiscutida pero bagatelizada por Husserl, bastaría para enervar el absolutismo lógico en la medida en que se siguieran solamente todas sus implicaciones.

Lo que le impide hacerlo a Husserl es un *horror intellectualis* ante lo casual. La contingencia le resulta tan insoportable como lo era a la temprana época burguesa, cuyos impulsos teóricos vuelven a tremolar en él, al final, sublimados por toda reflexión. Por la contingencia se afanó en vano toda filosofía burguesa, toda filosofía primera. Pues cada una intenta conciliar un todo realmente antagónico en sí. La conciencia filosófica determina al antagonismo como de sujeto y objeto. Puesto que no puede anularlo en sí, trata de eliminarlo para sí: por reducción del ser a la conciencia. Para ésta, reconciliar significa igualarlo todo a sí misma, y esto es, al mismo tiempo, la contradicción de la conciliación. Pero la contingencia sigue siendo el signo premonitorio del dominio. Este siempre es, secretamente, lo que al final reconoce ser abiertamente: totalitario. Lo que no es como él, lo más débil y de diferente nombre, lo suma como casualidad. No se tiene poder sobre lo que le ocurre a uno por azar. La contingencia que surge de repente, no importa en qué lugar, desmiente el dominio universal del espíritu, su identidad con la materia. Es la imagen mutilada y abstracta del en-sí, del que el sujeto se ha apoderado de todo lo conmensurable. Cuanto más desconsideradamente insiste sobre la identidad, cuanto más puramente intenta consolidar su domi-

nio, tanto más crece la sombra de la no-identidad. La amenaza de la contingencia sólo resulta fomentada del *a priori* puro que le es hostil, y que debe aplacarla. El espíritu puro, que quiere ser idéntico con el ente, debe, en beneficio de la ilusión de la identidad, de la indiferencia entre sujeto y objeto, retirarse cada vez más completamente sobre sí mismo, omitir siempre más. A saber, todo lo fáctico. "Resulta claro entonces que, en este sentido exacto, resulta lógicamente absurda toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos cualesquiera".[61] La *prima philosophia* como teoría residual de la verdad, que se basa en lo que le resta de indudablemente cierto, tiene como complemento lo contingente, que le es esquivo, y a lo que no obstante debe eliminar para no poner en peligro la pretensión de su propia pureza, y cuanto más rigurosamente se autointerpreta la pretensión de aprioridad, tanto menos corresponde esa filosofía a esa pretensión, tanto más resulta arrojada hacia el reino de la casualidad. Por ello, la soberanía universal del espíritu también incluye siempre su resignación. Del mismo modo, la insolubilidad del "problema de la contingencia", de la no-concordancia del ente con su determinación conceptual, es, al mismo tiempo, una ilusión. La contingencia sólo alcanza hasta donde la razón se solidariza con la pretensión de dominio y no tolera nada de aquello que no apresa. En la inexplicabilidad de la contingencia se manifiesta la falsa iniciación de la filosofía de la identidad: que el mundo no puede ser pensado como producto de la conciencia. Sólo en el conexo del encandilamiento puede aterrar la contingencia; para un pensamiento al que se le hubiese sustraído esta conexión, lo contingente se tornaría aquello en lo que se calma y en lo que se extingue. Pero Husserl resulta obligado a realizar el trabajo de Sísifo al tratar de dominar la contingencia justamente en el momento en que se quiebra la unidad de la

61. *LU* I, p. 123.

sociedad burguesa en cuanto sistema autoproductor y autorreproductor, tal como era enfocada en las alturas hegelianas. Según él, no hay, en los "nexos de la motivación científica" que importan en modelo de toda su filosofía, "casualidad" alguna, sino "razón y orden, lo que significa: ley reguladora".[62] En ninguna parte transfiere más fatalmente que aquí, al todo, un método ya dado de una ciencia aislada. Cree poder desquiciar el escepticismo porque éste niega las leyes "que constituyen esencialmente el concepto de la comprensión teórica",[63] el "sentido consistente"[64] de términos tales como teoría, verdad, objeto, cualidad. Con ello, el escepticismo se autoanularía lógicamente, en la medida en que discute, de acuerdo a su contenido, leyes "sin las cuales la teoría no tendría sentido 'racional' (consistente) alguno".[65] Pero no está establecido que lo que en modo alguno haya sido definido de antemano como multiplicidad matemática, sea consistente en sí, ni que satisfaga la forma de la incontradictoriedad pura. Sólo a partir del ideal matemático del nexo de la motivación se le impone a la filosofía, que debe guiarse de acuerdo al mismo, la exclusión de la contingencia, mientras que ella misma debe hallar primero si ello no significa una regresión hacia el racionalismo precrítico. En Husserl ya no se lleva a cabo esta reflexión. En él las ideas, adelgazadas a formas puras, ya no pueden dominar lo real en ninguna parte. Nunca lo penetran ni lo reflejan en sí. Como consecuencia, los propios hombres, en cuanto parte de la realidad, son contingentes frente a la idea y resultan expulsados del paraíso de la *prima philosophia,* el reino de su propia razón. Si en la historia de la filosofía moderna la contingencia, en cuanto escepticismo, arrastró las ideas en su torbellino, Husserl procede entonces lite-

62. cf. l. c., p. 18.
63. l. c., p. 111.
64. l. c., p. 112.
65. Ibíd.

ralmente según el dicho de que si los hechos no obedecen a las ideas, tanto peor para los hechos. Se los declara no aptos para la filosofía y se los ignora. Por encima del concepto de la concreción de las filosofías antropológicas modernas flota la irónica luz crepuscular de que la teoría que inaugura el viraje "material" superó ampliamente, con el formalismo de su idea de la verdad, el concepto kantiano contra el cual se hallaba dirigido el grito de guerra de Scheler. Las entidades materiales hacia las que se orientara más tarde la descripción, aunque tendencialmente ya lo hiciera en el propio Husserl, resultan justamente inalcanzables por aquel ente hacia el cual pretenden retornar, por lo que toda concreción fenomenológica resulta vaga. Husserl reinterpreta la precariedad de la contingencia de lo fáctico en el idealismo como la virtud de la pureza de la idea. Las ideas quedan como *caput mortuum* de la vida abandonada por el espíritu.

Las diversas ciencias materiales se conciben de una manera empirista sin reservas: "El campo de lo psíquico es justamente un campo parcial de la biología". Cuanto más se elevan las exigencias a la aprioridad, tanto más completamente se priva de su fascinación a lo empírico, a la manera como el burgués organiza el amor según el esquema de santa o ramera. En una variación de la fórmula kantiana, la doctrina de los *Prolegómenos,* podría denominarse absolutismo lógico, relativismo empírico. En ella se trata del mundo intersubjetivo al estilo de la sociología del saber: "Según las leyes psicológicas, sobre la base de las primeras colocaciones psíquicas concordantes, en bruto nace la representación del mundo único común a todos nosotros y la fe ciego-empírica en su existencia. Pero obsérvese bien: ese mundo no es exactamente el mismo para cada cual; sólo lo es en general, sólo lo es en la medida en que se halla prácticamente garantizada en forma suficiente la posibilidad de representaciones y acciones comunes. No es el mismo para el hombre común y para el

investigador científico; para aquél es un conexo de una regularidad sólo aproximada, atravesada por mil casualidades, mientras que para éste es la naturaleza totalmente dominada por leyes absolutamente rigurosas".[66] Un relativismo tal es cualquier cosa menos esclarecimiento. Al pensar en las "leyes absolutamente rigurosas" toma demasiado a la ligera las "mil casualidades", que de hecho no lo son. Para el investigador, la casualidad es el molesto residuo que se deposita en el fondo de sus conceptos, mientras que para el "hombre común", cuyo nombre pronuncia Husserl sin vacilar, es lo que le ocurre y contra lo cual se halla indefenso. El investigador se hace la ilusión de prescribir la ley al mundo; el "hombre común" debe obedecer prácticamente a esa ley. No tiene la culpa de ello, y con razón podrá parecerle casual, pero el hecho de que el mundo consista de individuos librados a esta clase de casualidades, y de otros que, aun cuando no hacen la ley, pueden consolarse con su existencia, no es una casualidad, sino a su vez la ley de la sociedad real. Ninguna filosofía que considere la "representación del mundo" debería pasar esto por alto. Sin embargo, a Husserl la renuncia a lo empírico no le abre la comprensión sin retaceos de tales conexiones, sino que repite, encogiéndose de hombros, el remanido prejuicio de que todo dependería del punto de vista. En relación con el conocimiento de lo fáctico no toma las cosas tan exactamente, ya que, de todos modos, éste permanece con la marca de la casualidad. La realidad se convierte en objeto de la mera opinión. Ningún criterio categórico debe alcanzarla. Esta modestia es falsa como su complemento, la *hybris* de lo absoluto. Husserl sobreestima la casualidad de la vida de la conciencia no menos que, viceversa, el ser-en-sí de las leyes del pensamiento. La reflexión abstracta acerca de que todo lo fáctico "también podría ser diferente" engaña acerca de las determinaciones

66. l. c., p. 205.

universales en las que subyace el hecho de que no es diferente.

La renuncia al mundo como quintaesencia de una tal facticidad contingente implica ya la contradicción de los dos motivos determinantes de la filosofía de Husserl, el fenomenológico y el eidético. La exclusión de lo mundano conduce, según el tradicional esquema cartesiano, al yo, cuyos contenidos de la conciencia, en cuanto inmediatamente ciertos, deben aceptarse de manera absoluta. Pero el yo, que constituye la unidad del pensar, pertenece justamente él mismo al mundo que debe ser excluido en beneficio de la pureza de las formas lógicas del pensamiento. Acerca de esto reflexiona Husserl: "No existiría pues un mundo en sí, sino sólo un mundo para nosotros o para alguna otra especie casual de seres. Eso le vendrá magníficamente a alguno; pero se pondrá serio en cuanto le llamemos la atención acerca del hecho de que también el yo y los contenidos de su conciencia pertenecen al mundo. También el 'yo soy' y el 'yo experimento esto y aquello' sería eventualmente falso; pues supuesto que yo me hallara constituido de tal manera que tuviese que negar estas proposiciones sobre la base de mi constitución específica. Y no sólo no habría un mundo para éste o aquél, sino que no lo habría en absoluto si ninguna especie de seres juzgantes, efectiva en el mundo, se hallara tan felizmente constituida como para tener que reconocer un mundo (y a sí misma dentro de él)".[67] La absurdidad se verifica empero únicamente debido a que un eslabón de la cadena de argumentaciones se mide aisladamente y según el absolutismo lógico precedentemente dado. Por cierto que los principios lógicos no serían "falsos" si se extinguiese la especie humana. Sin embargo, sin el concepto de un pensamiento para el cual tienen validez, no serían falsos ni exactos: no podría hablarse de ellos en absoluto. Pero el pensar

67. l. c., p. 121.

requiere un sujeto, y de este concepto no puede expulsarse un sustrato fáctico, cualquiera sea su índole. La posibilidad que Husserl escarnece como un "juego amable" —"a partir del mundo se desarrolló el hombre, y a partir del hombre, el mundo; Dios crea al hombre, y el hombre crea a Dios"[68] —sólo puede resultarle aterradora a un pensamiento rígidamente polar, abstracto en el sentido hegeliano. La misma ofrece un punto de ataque ciertamente crudo y naturalista, pero en modo alguno absurdo, al pensamiento dialéctico que no representa al hombre y al mundo como hermanos enemistados, uno de los cuales debe afirmar a toda costa, con respecto al otro, el derecho de primogenitura, sino que los desarrolla como factores del todo que se producen recíprocamente y se diferencian. El odio de Husserl contra el escepticismo así como contra la dialéctica, que él confunde con aquél, expresa un estadio de conciencia en el que la desesperación por la pérdida de la concepción estática de la verdad, estigmatiza a todas las teorías que atestiguan esa pérdida, en lugar de reflexionar acerca de si en la propia pérdida no se manifiesta un defecto del concepto tradicional de verdad. Pues todo relativismo se nutre de la consecuencia del absolutismo. Al imponer al conocimiento, a veces aislado y limitado, que debe tener validez absolutamente y en forma independiente de toda determinación ulterior, se convence a cualquiera de ellos, sin esfuerzo, de su propia relatividad. La subjetividad pura y la objetividad pura son las supremas de tales determinaciones aisladas y, por ello, inconsistentes. El que el conocimiento pueda ser excluyentemente reducido al sujeto o al objeto eleva a la aislabilidad, a la subdivisión, a la ley de la verdad. Lo totalmente aislado es la mera identidad que no remite a nada más allí de sí misma, y la reducción integral al sujeto o al objeto encarna el ideal de tal identidad. La no-verdad del relativismo no es sino que

68. Ibíd.

él mismo insiste en la determinación negativa, justa en sí misma, de todo lo individual, en lugar de seguir adelante a partir de ella. En esa insistencia respecto a la apariencia es tan absolutista como el absolutismo: si el conocimiento no es incondicionado, debe ser inmediatamente caduco. Con un gesto que no en balde recuerda el pensamiento bifásico de algunos psicóticos, se juzga bivalentemente, de acuerdo al esquema de todo o nada. Husserl se las entiende demasiado bien con los adversarios que ha escogido. Ambos tienen incesantemente razón, recíprocamente, en cuanto "filósofos del punto de vista", tal como los rechaza Husserl,[69] a semejanza de Hegel: él, al demostrar a los adversarios que sus criterios de verdad disuelven la propia verdad; éstos, al recordarle que la verdad que se sustrae a aquellos criterios sería una quimera. Pero su crítica carece de fuerza porque el poder-ser-diferente de la facticidad representa una mera posibilidad, mientras que en la forma de comportamiento del pensamiento, que es así y no de otro modo, ha sedimentado la necesidad de rendir justicia a un objeto y, con ello, un factor de la propia objetividad. El concepto de objetividad, al que el absolutismo lógico sacrifica el mundo, no puede renunciar al concepto en el que la objetividad tiene, en general, su modelo: el concepto de un objeto, el del mundo.

---

69. *Logik*, p. 105.

II. ESPECIE E INTENCION

> Lo que quiero decir es mío, me pertenece por ser este individuo particular; pero si el lenguaje sólo expresa lo general, no puedo decir lo que yo sólo quiero decir.
>
> HEGEL, *Enzyklopädie*

EL SEPARARSE del *Dasein* (existencia) confiere a la doctrina husserliana del absolutismo lógico una mucho mayor trascendencia que la de una mera variedad de interpretación de la lógica formal. Los axiomas lógicos elevados a proposiciones en sí ofrecen el modelo de las entidades puras, libres de hechos, cuya fundamentación y descripción escogiera por tarea toda la fenomenología, equiparándola al concepto de filosofía. La concepción husserliana del *a priori* formal marcó su concepción de toda la verdad así como la de sus discípulos, también la de los apóstatas entre ellos, hasta la tesis del ser preordenado a todo ente. El movimiento del concepto llevó más allá de los *Prolegómenos*, porque las formas vacías del pensamiento no pueden ser aisladas de aquello que, para la teoría tradicional del conocimiento, se denominaba cuestiones constitucionales. La validez de los principios lógicos también resultaba raramente controvertida antes de Husserl, fuera de la doctrina dialéctica. La extraordinaria eficacia de su teorema, muy especial en un comienzo, sólo se explica mediante el hecho de que expresaba enfáticamente la conciencia de una relación de cosas mucho más inquietante, la que venía madurando desde mucho tiempo atrás. Por vez primera desde la decadencia de los grandes sistemas, la lucha filosófica contra el psicologismo testimonia la insuficiencia del individuo como fundamento legítimo de la verdad, mucho más allá del matiz neokantiano de lo trascendental.

Pero ahora el antiindividualismo no sólo recuerda la prioridad del todo respecto a lo particular, sino que reconoce la desintegración del propio individuo. Al sustraérsele a éste y a su estructura toda participación en la legitimación de la verdad, la lógica enajenada de toda realidad le opone su nulidad real. Lejos del razonamiento crítico-cultural, Husserl crea un pensamiento en el que se mezclan el derrotismo del individuo impotente con el sufrimiento por la situación monadológica. Así, los *Prolegómenos* hicieron las veces de sismógrafo histórico. Aunan estos el largamente encubierto presentimiento de que la propia individuación sería apariencia, generada por la ley que en ella se oculta, con la repugnancia hacia justamente esa realidad negativa cuya ley, de hecho, degrada al individuo a apariencia. El concepto de la esencia *(Wesen)* de Husserl lanza destellos de una tal ambigüedad. Nada es más temporal que su atemporalidad. La pureza fenomenológica, alérgica a todo contacto con lo fáctico, permanece empero caduca como una ornamentación floral. "Esencia" era la palabra favorita del *art nouveau* para el alma tísica, cuyo esplendor metafísico surge únicamente de la nada, del volver espaldas a la existencia. Hermanas suyas son las entidades husserlianas, reflejos fantasmagóricos de una subjetividad que espera extinguirse en ellas en cuanto su "sentido". Cuanto más subjetivo es su fundamento, tanto más exaltado es el *pathos* de su objetividad; cuanto más morbosamente se plantean como relaciones de cosas, tanto más desesperadamente evoca el pensamiento un no-existente. El esfuerzo de la filosofía de Husserl es un esfuerzo defensivo; la negación abstracta del subjetivismo desenmascarado, que aún permanece cautiva dentro de su ámbito de influencia y que participa de la debilidad contra la que se afana. La fenomenología flota en una región cuya alegoría preferida de aquellos años eran las hijas de las nubes, una tierra de nadie entre sujeto y objeto, el engañoso *fata morgana* de su conciliación. Filosóficamente, la esfera en la

que esas pálidas figuras femeninas, floralmente incorpóreas, se denominaban "esencias", es reflejada por el intencionar como el gesto subjetivo frente a algo cuyo contenido se agota, empero, en el acto subjetivo. Por ello la doctrina de las esencias y la ontología de Husserl, extensión del motivo absolutístico a la gnoseología y a la metafísica, entroncan con su doctrina de las intenciones. A ellas traslada el procedimiento que había hecho surgir, como por arte de magia, el absolutismo lógico. Lo pensado se convierte en esencia mediante el aislamiento de los "actos" individuales, "vivencias" *(Erlebnisse)*, frente a una experiencia que, en su integridad, casi no entra ya más dentro del campo visual de su filosofía. El individuo que se disgrega ya sólo es la totalidad de las vivencias puntuales infladas a sucedáneos de la experiencia concreta, pero él mismo no puede dominar ya una tal experiencia. La vivencia particular, destacada de la uniformidad de la vida cosificada, el instante disperso de un cumplimiento caduco y consagrado a la muerte en cuanto salvación del sentido metafísico ausente, tal como se burlaba Christian Morgenstern —"otra vez una vivencia llena de miel"—, es el modelo histórico de la idea husserliana de lo universal, que se ofrece a la intención singular.

En los *Prolegómenos* no hay lugar para el concepto de una esencia que debe extraerse de lo individual: aún se hallan en el terreno de la teoría tradicional de la abstracción. "Las verdades se dividen en individuales y generales. Las primeras contienen afirmaciones (explícitas o implícitas) acerca de la existencia real de singularidades individuales, mientras que las últimas se hallan completamente libres de ellas y sólo permiten deducir la existencia posible (puramente a partir de conceptos) de lo individual. Las verdades individuales son, en cuanto tales, casuales".[1] Lo individual y lo fáctico se equiparan sin más: no se pre-

1. *LU* I, p. 231.

supone que algo individual podría tener una esencia independientemente de su existencia. A ello se llega sólo mediante la doctrina de los actos intencionales, que desde un principio considera misión suya la preparación de "vivencias" aisladas, a las que luego deben corresponder, en cada caso, implicaciones de sentido "irreales", igualmente oisladas, intentadas por el "acto". "Nos referimos, aquí y ahora, en el instante en que pronunciamos sensatamente el nombre universal, algo universal, y este referirse o intencionar *(Meinen)* es diferente al caso en que nos referimos a algo individual. Esta diferencia debe ser demostrada en el contenido descriptivo de la vivencia aislada, en el cumplimiento actual individual de la aseveración general".[2] El que el propio referirse, es decir la cualidad del acto, varíe según si se refiere a algo universal o individual, permanece en mera afirmación, en la medida en que deba decirse absolutamente más que la tautología de que en ambos casos los objetos intencionales pertenecen a diversas clases lógicas, y que también los actos podrían subdividirse de acuerdo a la clase de sus objetos. Sería difícil ir más allá y atribuir diversas características a los actos individuales que deben construir esas clases. Mientras que Husserl ni lo intenta siquiera, deduce empero tácitamente a partir de la diferencia lógica de los objetos que la diferencia pretrazada por los tipos de lo referido "debe ser demostrada... en el contenido descriptivo de la vivencia aislada", es decir, que se modificaría la cualidad de los actos como tales. Este postulado aparentemente insignificante, el sutil error de deducir dogmáticamente diferencias absolutas en el tipo de aquéllo a lo que se refieren a partir de diferencias lógicas de los objetos del pensamiento, lleva a las consecuencias más extremas. Al buscar Husserl la diferencia en el contenido descriptivo de las "vivencias aisladas", fijando una separación originaria entre el referirse a algo particular y el

2. *LU* I, p. 231.

referirse a algo universal, retransfiere nuevamente esta arbitrariamente realizada separación de los caracteres del referirse a aquello a lo que nos hemos referido, de tal modo que lo universal y lo particular se hallarían radicalmente separados, porque en ambos casos se verificarían actos del referirse de diferente tipo. Pero esta misma diversidad sólo refleja las clases de aquello a lo que nos hemos referido, en lugar de fundarlas, y por ello la diversidad de las clases de lo referido requeriría aún ser deducida. El "contenido descriptivo" de las diversas vivencias se adecúa, en todos los casos, al carácter de los "productos listos", al resultado de la separación ya realizada, pero sin fundar una "unidad ideal", primaria, independiente de las pluralidades y de la abstracción.

Por encima de ello, en la deducción de Husserl su procedimiento efectivo contradice al programa fenomenológico. Un análisis que se atuviese seriamente a los así llamados datos inmediatos *(Vorfindlichbkeiten)* de la vida de la conciencia, no se toparía con esta clase de singularidades de vivencias, y por ello tampoco con "sentidos absolutamente singulares; son justamente aquéllo que el Husserl fenomenológico solía reprochar como construcciones teóricas, rudimentos de la psicología asociativa atomística. Así como ninguna vivencia es "singular", sino que, entretejida con la totalidad de la conciencia individual, señala necesariamente más allá de sí misma, así tampoco existen sentidos o significados absolutos. Todo sentido cuyo pensar se percibe, contiene, en virtud del pensamiento, un elemento de universalidad y es más que sólo él mismo. Aún en el caso demasiado sencillo del recuerdo del nombre de una persona, entran en ese recuerdo factores tales como la relación del nombre con su objeto, su función identificante, la cualidad del nombre, en la medida en que el mismo se refiere a precisamente tal elemento individual y no a otro, y, vaga o articuladamente, incontables otros; describir la relación entre el recuerdo y lo recordado como absolutamente in-

dividual y unívoco sería una arbitrariedad logicística. Pero si se hiciese pasar por necesaria la construcción del acto singular en cada caso y del significado singular en cada caso, indiferentemente de si ocurren o no, para recabar cómo la conciencia se torna capaz de un conocimiento articulado, se hallaría nuevamente reinstalado el procedimiento idealístico tradicional. Entonces no se comprendería ya por qué habría que detenerse en la construcción de los presuntos "significados puros" en lugar de proceder, en su análisis, a la manera de la antigua teoría del conocimiento, en la que necesariamente se llegaría a la sensación, a esa ὕλη de la que quisiera protegerse la pura doctrina del significado. Con razón, Husserl reprocha a Hume[3] que un "conglomerado" de imágenes concretas no llevaría el conocimiento más allá de donde la lleva la representación aislada. Pero en las *Investigaciones lógicas* él mismo sostiene el motivo humiano del conglomerado al transferir la unidad solamente a la función del significado, al pensar, sin tener en cuenta que los presuntos últimos datos ya no son un conglomerado, sino, como lo explicara hasta la saciedad la teoría formal,* estructurados, más que la suma de sus partes; pero tampoco toma en consideración la vinculación categorial, la "síntesis". En modo alguno el realismo fenomenológico de los conceptos se halla en una mera antítesis con respecto a la tradición nominalista, la que adiciona la conciencia a partir de vivencias atomísticas, sino que es también, desde Franz Brentano, su complemento. Los dos factores polares, lo singular y la unidad, se concretan

3. cf. l.c., p. 186.

* Cuando aparecieron las *Investigaciones lógicas*, no se hallaba aún plenamente desarrollada. Pero ya había aparecido en ensayo *Uber Gestaltqualitäten* (Sobre las cualidades formales) de Christian von Ehrenfels (Vierteljahreszeitschrift für wissenschaftlische Philosophie, Año XIV, 1890), el que contiene ya los elementos de la crítica a una concepción atomística del dato inmediato. Es inverosímil que Husserl, discípulo de Brentano, no lo hubiese leído.

en determinaciones absolutas no bien se los entiende no como produciéndose recíprocamente, y en tal medida también como producidos. El pensar, al que el resultado se le transforma mágicamente en ser, pone una junto a la otra a la singularidad escindida y a la universalidad autonomizada, en cuanto elementos en igualdad de derechos, mutuamente independientes y de validez última. Ambas deben la apariencia de su absolutez a la fractura, y el vigor de su positividad a algo negativo. Y es justamente esa apariencia, junto con el carácter abstracto a que condena a ambas la separación, las que permiten destilar de ellas el concepto de un ser ideal, el prepararlo por selección de sus cualidades, cuando no declarar a ambas como la misma cosa. Puesto que para Husserl las materias del conocimiento son caóticas, según el dogma idealista, absolutiza el objeto intencional como algo simultáneamente dado, es decir indubitable, y como algo determinado y, por ende, que es objetivamente. No acepta el habitual distingo gnoseológico entre el acto como algo inmediatamente dado y lo intencionado como algo mediatamente dado. Se contenta con delimitar rígidamente el objeto intencional hacia ambos lados: con respecto a la sensación pues, como insiste justamente, no es un complejo de colores sino "el pino" el que se percibe;[4] con respecto a la cosa, pues sería indiferente si el objeto intencional "existe" en el *continuum* espacio-temporal. Así, la construcción de la percepción, el referirse a algo presente a los sentidos, se torna híbrida: la inmediatez del acto se le adscribe al sentido del acto, su contenido simbólico resulta investido de corporeidad. El objeto intencional "puro", libre de hechos, queda en expediente. No logra realizar lo que debe, es decir la objetivación de las apariciones, así como tampoco le corresponde la inmediatez en virtud de la cual Husserl lo reclama como canon de todo conocimiento. Los *desiderata* de la

4. cf. *LU* II, 1, p. 197 ss.

certeza de lo dado y de la necesidad de lo transparente al espíritu, que no pudieron hacerse coincidir desde Platón y Aristóteles y en cuya mediación se fatigara toda la historia del idealismo, resultan convulsivamente equiparados mutuamente por Husserl, quien desesperaba definitivamente por lograr esa mediación. Quiere forzar a un acuerdo, como en una detención momentánea, a la divergencia entre sensibilidad y razón, y hasta entre sujeto y objeto, prescindiendo de la duración y de la constitución. En cuanto indiferencia de idealidad y objetividad, el objeto hipostatizado es el prototipo de todas las ulteriores entidades fenomenológicas.

El propio concepto de la intuición eidética fue empleado por Husserl mucho antes de la teoría de la visión categorial. La segunda de las *Investigaciones lógicas* del segundo tomo quiere, de conformidad con el prólogo de los *Prolegómenos*, "que en un tipo, representado acaso por la idea de rojo, se aprenda a ver ideas y a clarificarse la esencia de un tal ver".[5] Husserl contrapone la "conciencia del significado" a la abstracción "en ese sentido impropio *(uneigentlich)*" que dominaría la psicología y la gnoseología empiristas, y que "no puede aprehender en absoluto lo específico, y que hasta se le atribuye como un mérito el que no lo haga".[6] Se ha percatado de que lo esencial de una relación de cosas, lo que pertenece a la especie, su elemento "específico" no es alcanzado por su concepto de especie, unidad de las características de varias relaciones de cosas. En ello concuerda con los impulsos de otros filósofos académicos de su generación, por lo demás divergentes de él, tales como Dilthey, Simmel y Rickert, cada uno de los cuales meditara, a su manera, acerca de lo que había motivado ya la *Crítica del juicio* kantiana y que, entretanto, se había convertido en una trivialidad: que la explicación

5. *LU* I, p. XV.
6. *LU* II, 1, p. 107.

causal-mecánica y clasificatoria no penetra en el centro del objeto, que olvida lo mejor. A ello no podía sustraerse, hacia fines del siglo XIX, ni siquiera el erudito más desafecto a toda especulación metafísica, en la medida en que estudiara lo "individual". También a él, un único elemento concreto, insistentemente observado y explicado, le confiere una comprensión más profunda y comprometedora en conexos que se extienden más ampliamente, que un procedimiento que sólo tolera de lo individual cuanto pueda sumarse bajo conceptos generales. No carece de ironía ni resulta irrelevante para la historia de la filosofía el que, en la misma época en la que Husserl emprendía la tarea de arrancar la esencia a la universalidad comparativa, su compatriota y antípoda Sigmund Freud, a la medida de cuya psicología que tiende a la pretensión total podría hallarse acuñada la polémica de Husserl contra el psicologismo, aplicaba, pese a una posición científico-natural que mantenía, de un modo inquebrantable, y con la máxima eficacia, justamente ese procedimiento de la determinación de las esencias al "caso" individual cuya fórmula gnoseológica buscaba Husserl. Pero, al igual que Freud, también Husserl era hijo de su época, en la medida en que él mismo no podía pensar las entidades que surgían en lo individual de otro modo que como conceptos universales del tipo de la lógica de las ciencias exactas. Justamente aquí tiene su epicentro la energía de su proyecto: renunció a la separación, tan cara en la época de sus comienzos, entre las ciencias naturales y culturales, entre los modos de conocimiento divergentes de lo individual o de lo histórico, por una parte, y de lo universal matemático por la otra, tomó partido por la idea de la verdad única y se afanó por forzar la reunión entre la concreción intacta de la experiencia individual y la obligatoriedad del concepto, en lugar de contentarse con el pluralismo de las verdades según el campo del conocimiento. Ello constituye, por cierto, la fuerza magnética de su comienzo, pero también lo envuelve

en dificultades que los filósofos de las escuelas del Sudoeste de Alemania supieron eludir cómodamente. Al no atreverse, por su cuño matemático, a concebir lo específico, lo "esencial" que persigue, de otro modo que no sea la clase de la formación científica de los conceptos, debe adaptarse a extraer el concepto clasificatorio de la singularidad, por lo que distingue esas dos formas de abstracción.

Define como impropio lo que generalmente se denomina abstracción, la formación de conceptos por medio del desenganche de una característica aislada con respecto a la articulación de una pluralidad de objetos. Frente a ello, insiste en que la esencia, que constituye una especie, se revela en un acto aislado del significar. "Al referirnos a lo rojo *in specie*, se nos aparece un objeto rojo, y en este sentido lo contemplamos (aunque sin referirnos a él). Al mismo tiempo se destaca en él el factor de lo rojo, y en tal medida también podremos decir nuevamente aquí que lo contemplamos. Pero tampoco nos referimos a ese factor, a ese rasgo singular, individualmente determinado, del objeto, tal como lo hacemos, v.g., cuando expresamos la observación fenomenológica de que los factores de lo rojo de las superficies disjuntas del objeto que aparecen serían igualmente disjuntos. Mientras aparece el objeto rojo y, en él, el factor destacado (?) de lo rojo, nos referimos antes bien a lo uno rojo idéntico, y nos referimos a ello en un nuevo modo de conciencia, a través del cual se nos torna objetiva precisamente la especie, en lugar de hacerlo lo individual".[7] En el "referirse" a algo en particular, en este caso a un "objeto rojo de la contemplación", resaltaría simultáneamente el "factor rojo" del mismo, la característica constituyente de la especie, y es a ese factor el que "contemplamos", nos aseguramos pues de la unidad ideal de la especie, sin que para ello hagan falta otros ejemplares, otros "objetos rojos". La debilidad de la

7. l. c., p. 106 s.

argumentación reside en el empleo del término "idéntico". Pues en ese acto debe tornarse consciente "lo uno rojo idéntico", con lo que justamente debe darse en la especie, en lugar de en lo meramente individual. Pero sólo puede hablarse sensatamente de algo idéntico con relación a una pluralidad. Lo "idénticamente rojo" sólo existe en varios objetos que tienen en común el ser rojos, salvo que la expresión apunte hacia la continuidad del color percibido en una cosa, es decir, hacia algo meramente fenoménico. Ambas cosas interaccionan en Husserl. El hecho de que lo percibido en ese acto sea y permanezca siendo, durante la percepción, una y la misma cosa, toma el puesto de la identidad del concepto en cuanto unidad de las características de diversos ejemplares. Lo rojo percibido como idéntico a sí mismo no es ya, en virtud de tal identidad, la especie rojo; ello en la medida en que Husserl no interpole, sin admitirlo, operaciones comparativas. En sentido estricto, en este pasaje decisivo, "idéntico" no puede significar otra cosa que aquello a lo que se refiere en un acto determinado. Esa identidad, la relación de una intención con un "esto aquí" que se retiene, se interpreta en cambio como si ya fuese la del concepto universal. Si este hubiera de convertirse en objeto intencional, ya debería estar precedentemente dado, constituído; el acto en cuanto tal es indiferente respecto a si en él nos "referimos" a algo individual o a algo conceptual; el puro referirse no toma en cuenta la constitución ni la legitimación de lo referido: de lo contrario sería ya un juicio. Lo "rojo" extraído por ideación a partir de la percepción singular del color sería simplemente un "esto aquí" "reducido", adornado por el obligatorio paréntesis fenomenológico. Unicamente el lenguaje, que llama del mismo modo al factor rojo singular como a la especie rojo, induce a la hipóstasis de esta última. La abstracción "ideante" de Husserl, concepto por él inventado como contraposición a la abstracción comparativa de la lógica extensiva, postula que ya las formas

elementales de la conciencia, sin consideración alguna para con un término a comparar, objetivizan su materia, fijándola como bajo una lente óptica, de tal manera que, para ellas, la singularidad absoluta redunda en lo idéntico, un idéntico independiente de con qué sería idéntico. Bajo la sugestión del presunto sistema de las ciencias, Husserl ve, por un lado, las verdades puras de la razón, las *vérités de raison,* adelgazadas a unidades ideales de validez, y, por el otro, la inmanencia de la conciencia, igualmente "pura", es decir, depurada de todos los prejuicios naturalistas. Entre ambas no existe otro nexo que el hecho de que la inmanencia pura de la conciencia se hallaría abierta a esas unidades ideales como la ventanilla de una cámara óptica. Esta es la construcción del referirse *(Meinen)*. Debido a que el origen de los objetos ideales, en cuanto sólo referido, no entra dentro del campo visual epistemológico, los mismos resultan independizados con respecto a los actos de la conciencia que los componen. El objeto puro de la intención debe ser la unidad ideal, el en-sí debe aparecer en el acto. Husserl quiere tributar justicia al *desideratum* de "aprender a ver las ideas" introduciendo una especie de actos "en los que los objetos aprehendidos en esas múltiples formas de pensamiento nos son evidentemente dados como así aprehendidos, o en otras palabras... los actos en los que se cumplen las intenciones conceptuales, adquiriendo su evidencia y claridad. Así aprehendemos la unidad específica del color rojo directamente, de por sí, en base a una visión singular de algo rojo. Contemplamos el factor de lo rojo, pero llevamos a cabo un acto particular cuya intención se orienta hacia la idea, hacia lo universal. La abstracción en el sentido de este acto es totalmente diferente de la mera observación o destacamiento del factor de lo rojo; para indicar esta diferencia hemos hablado repetidamente de abstracción ideante o generalizante".[8] Pero con ello comete justamente la contaminación que reprocha

8. cf. l. c., p.223.

a Locke y a las doctrinas de sus seguidores;[9] interpreta inmediatamente como una visión de la especie el acto orientado hacia el "factor parcial abstracto" de un contenido, en la medida en que ese momento abstracto parcial tiene por base un elemento hilético. En cierto modo saca ventajas de dos determinaciones que se excluyen recíprocamente: la inmediatez con que se percibe un algo rojo debe garantizar el carácter visual del acto; pero el que, en ese caso, lo sensible no se presenta aislado sino sólo entretejido con el pensamiento, debe convertir lo directamente contemplado, al mismo tiempo, en algo intelectual —el concepto, que resplandecería inmediatamente ante la singularidad, sin tener en cuenta el carácter del concepto como unidad abstracta de factores iguales. La doctrina apunta a que, cuando se contempla un objeto rojo y se cobra conciencia del mismo como que es rojo— en lo que queda en suspenso la relación entre esos dos factores— no se tendría sólo la sensación específica, sino simultáneamente en ella un concepto de lo rojo en general. Ahora bien, ciertamente resulta indiscutible que, en virtud de sus factores categoriales, el acto va más allá de la sensación pura; lo que, por lo demás, es una tautología, porque esa diferencia define terminológicamente, de por sí, la diferencia entre sensación y acto. Si se lo negara consecuentemente como mera construcción teórica auxiliar, si se cuestionara la existencia de datos libres de categorías y si, con Hegel, se determinara la inmediatez como ya mediada en sí misma en cada caso, se eliminaría con ello el propio concepto del saber inmediato, sobre el cual descansa la polémica de Husserl contra la teoría de la abstracción. Pero Husserl se atiene firmemente a la diferencia tradicional entre lo hilético y lo categorial, sin escrúpulos. En cambio sólo puede hablarse sensatamente de trabajo categorial allí donde lo inmediato es relacionado con lo pasado y lo futuro, con el recuerdo y la expectativa. No bien la conciencia no se de-

9. cf. l. c., p.217.

tiene en el puro esto-aquí aconceptual, sino que conforma un concepto, por muy primitivo que sea, pone en juego el saber de factores no-presentes, que no están "aquí", que no son evidentes, que no son algo absolutamente singular, sino que han sido derivados de alguna otra cosa. Al "sentido propio" de un acto, canon del método husserliano, pertenece siempre más que su propio sentido. Todo acto trasciende su ámbito en la medida en que lo intencionado, para poder serlo, requiere siempre el cointencionar de alguna otra cosa. Ningún análisis del acto tampoco puede mantenerse dentro del ámbito de la singularidad del objeto referido. Con ello, el recurso al sentido del acto como algo que reposa en sí y constante, tal como lo exige Husserl de acuerdo al esquema de un realismo ingenuo, el que, por lo demás, rechaza en la teoría del conocimiento, se convierte, de principio último, en algo insuficiente, o, por lo menos, solamente provisorio. Pero la suposición de un tal sentido del acto, estable en sí, invariante, sustraído a la dinámica, es el modelo para su construcción de la esencia. Sus entidades son singularidades que no carecerían sino del ser-fácticos, en la medida en que son determinados como algo puramente mental, "referido". Omítase pensando de una sensación de un color el hecho de que la misma se halla en el tiempo y en el espacio, que es real, y se convertirá en el concepto del color percibido. Pero aquí se ha desconocido lo más simple: que siempre quedaría sólo como residuo, la idea de ese determinado τόδε τι, pero en ningún caso se alcanzaría su especie. Las entidades en nada pueden distinguirse del sentido del acto, rígido-cosalmente concebido y, al mismo tiempo, en cuanto meramente intencional, irreal, y no son acaso "unidades ideales". Estas les son insinuadas desde afuera. La emancipación de la unidad ideal de la especie con respecto al cumplimiento de la abstracción es ilusoria, análogamente a la de la proposición-en-sí con respecto al pensamiento: Lo que primeramente debe determinarse como resultado —en este caso el

concepto— se hipostatiza en beneficio de una garantibilidad que le correspondería no como algo separado, sino justamente sólo en su relación con la totalidad de la experiencia. Así como es cierto que la especie no se agota en el proceso de la abstracción, porque deben hallarse presentes factores idénticos para que pueda formarse un concepto por abstracción de los diversos factores, así esos factores idénticos no se dejan escindir de la operación abstrayente, del pensar discursivo. Y al igual que en absolutismo lógico, Husserl escamotea la subjetividad —en este caso el pensar como síntesis— al separar un algo singular y convirtiendo los factores que contiene, y que son funciones de la conexión, en sus características singulares. El mecanismo de la ontología husserliana es siempre, al igual que en todas las doctrinas estáticas de las ideas desde Platón, el de aislar, es decir, justamente, la técnica científica-clasificatoria a la que se opone sustancialmente la tentativa de restaurar la inmediatez pura. El método y el objetivo son incompatibles.

Lo que en el ejemplo de Husserl se denomina "abstracción ideante" no es, en modo alguno, como él enseña, algo radicalmente diferente del distinguir y poner de relieve un contenido no autónomo en una percepción compleja, sino una interpretación de ese trabajo intelectual ideada en beneficio del *thema probandum* gnoseológico. En la puesta en relieve nos referimos al contenido parcial como algo abstracto, en su sentido literal, algo abstraído del fenómeno complejo; pero al mismo tiempo ese contenido parcial, justamente como parte de algo concretamente visivo, también debe serlo: de esta manera se obtiene subrepticiamente la plausibilidad para la paradoja de una abstracción visiva. Pero se ha ocultado que ya el enfatizar el factor de lo rojo —psicológicamente, el hecho de atraer la atención sobre él— no es más idéntico al dato puro. No bien se extrae con la mirada, "lo" rojo de la percepción se categoriza y se destruye la unidad del acto perceptivo, que acaso se

dirija a ese color en conexión con alguna otra cosa observada, aquí y ahora. El "factor de lo rojo" subrayado separa de la percepción presente el factor "color". Una vez que éste está aislado como unidad autónoma, entra en relación con otros colores. De otro modo no podría destacarse en absoluto el factor del color como factor autónomo, ya que en la percepción presente se halla fundido con otra cosa. Sólo alcanza autonomía al ser reunido con una dimensión de la experiencia totalmente diferente, a saber: con la noción pasada del color a secas; sólo la alcanza como representante del "color", tal como éste es familiar a la conciencia más allá de la experiencia meramente presente. Su concepto, por muy primitivo o poco actualizado que sea, se presupone, y no proviene del *hic et nunc*. Creer que el sujeto pueda extraer puramente con la mirada lo "rojo" de él sería puro autoengaño, aunque se insinuase hipotéticamente la posibilidad de tales singularidades vivenciales: el rojo —"lo rojo"— es color, no dato sensorial, y la conciencia del color exige reflexión y no se sacia en la impresión. Husserl confunde el referirse a lo rojo aquí y ahora con el saber de lo rojo que todo referirse requiere necesariamente. Insinúa el singular referirse a objetos universales en lugar de la constitución de universalidades, en lugar del saber fundado de los mismos; equipara el referirse a algo abstracto a juicios sensatos sobre algo abstracto, mientras que el contenido "ideal", que en apariencia sólo pertenece al acto singular, remite a las multiplicidades, a la experiencia. Sólo esto permite su concepción estática de la esencia. Cuando más tarde, en el infatigable análisis de relaciones de fundamentación, y sobre todo del juicio, hiciera valer la experiencia y rectificara implícitamente la hipóstasis de lo universal, omitió no obstante la consecuencia más urgente de ello, la revisión de la doctrina de las esencias, ligada a esa hipóstasis. Pese a su manifiesta discordancia, la misma conservó hasta el fin un

carácter clave para su filosofía.* Pero aquella doctrina se nutre del hecho de que los actos singulares sobre los que se apoya en realidad ni siquiera son tales, sino que siempre arrastran consigo justamente las multiplicidades que niega el realismo platónico de Husserl. Sólo nos apoderamos en lo singular de lo universal porque lo propiamente singular está impregnado de lo universal, se halla mediado en sí. Pero con ello se anula un postulado fundamental de Husserl, en el sentido de atenerse rigurosamente a lo originariamente

---

* La teoría de la esencia de la especie ínsita en el acto singular y que debe ser preparada por extracción ya fue evidentemente abandonada por Husserl en las *Ideas,* en las que el análisis del acto está referido a la continuidad del flujo de la conciencia. Volvió a descubrir para sí que no existe esa clase de acto (sobre todo de acto de la percepción) absoluto y singular, que todo acto es más que meramente él mismo y que por ello la especie no puede ser fundada a partir del acto singular. Al igual que en la segunda de las *Investigaciones lógicas* del segundo tomo, insiste no obstante en que la fenomenología "sólo abandona la individuación", pero "eleva en la conciencia eidética todo el contenido íntimo de la esencia en la plenitud de su concreción" (*Ideas,* p. 140). Por lo tanto, no desiste del concepto paradojal de las "singularidades eidéticas" (*ibíd.*). Más adelante también se dice que ese contenido "concreto" de la esencia, perteneciente a la singularidad, "se podría aislar, como toda esencia, no sólo *hic et nunc,* sino en incontables ejemplares" (*ibíd.*), de tal manera que a todo individual singular se le podría extraer su concepto solamente mediante la renuncia a su posición espaciotemporal y sin tener en consideración otras individuaciones. Pero con todo, por cierto que bajo la influencia de William James, manifiesta dudas contra la posibilidad de una singularidad absoluta semejante como tal. "Se ve, sin más, que no puede pensarse en una fijación conceptual y terminológica de éste ni de ningún otro *concretum* fluyente tal, y que lo mismo vale para cada una de sus partes inmediatas y de sus factores abstractos, no menos fluyentes (*ibíd.*). En consecuencia, ya no habría que buscar la esencia en la intención singular, como ocurre en la segunda de las *Investigaciones lógicas.* Esta dificultad contribuyó mucho a la concepción de la visión categorial como proceso de conocimiento *sui generis.*

dado en la "vivencia pura":[10] la inmediatez ya no es el criterio de la verdad. La fenomenología no reflexionó críticamente al respecto, contentándose con una exigencia que al positivismo le resultaba científicamente obvia. Husserl presupone en el pensamiento la posibilidad de un puro asumir la relación de cosas, mientras que el concepto de la relación de cosas pertenece antes bien a ese ámbito de lo fáctico que debía ser fenomenológica y eidéticamente "reducido". La transferencia de la "investigación desprejuiciada" al análisis gnoseológico constituye un resabio prefenomenológico. Se torna realizable sólo con ayuda de ese medio cuya justificación la fenomenología considera, a su vez, como su principal tarea: la visión categorial, un ὕστερον πρότερον del método. El pensamiento teórico no puede, como quisiera Husserl, asumir un dato puramente tal como se da, porque pensarlo significa determinarlo, y ello lo transforma en más que la mera datidad. En Husserl, el modelo arquetípico de la cosificación no reside sólo en la extensión del concepto de la objetividad a lo fenoménico, sino ya en la posición dogmática de lo que en apariencia precede a toda cosificación, la del dato inmediato. Debido a que no lo desenmascara como mediado en sí, ese τόδε τι en realidad máximamente abstracto, se convierte para él en una especie de cosa en sí, en el último sustrato firme. El τόδε τι, "puesto en idea" por Husserl no es, empero, ni la especie ni lo individuado, sino algo subyacente, un elemento por así decir prelógico, en realidad la construcción de un dato originario, libre de todo lo categorial. Se limita a despojarlo de la tesis "naturalística" de su facticidad. De ahí que la singularidad eidética, tal como se halla representada, por ejemplo, por el "factor de lo rojo" en el ejemplo de Husserl, no posea, como los conceptos, mayor alcance que el τόδε τι, sino que sólo es la sombra de éste. Pero la convicción de que la esencia de algo ideal sería el *quid* de la individuación es falaz. Pues ese *quid*, en su rigurosa ipseidad *(Selb-*

10. cf. l. c., p.187.

stheit) ya no podría ser distinguido en absoluto de lo individual. Coincidirían el τόδε τι puro y la esencia, lo individual y su concepto. No podría formularse determinación de diferencias alguna, salvo que aquéllo es fáctico y ésto no. Evidentemente, esta mera duplicación de lo individual, debido a su reducción eidética, nada tendría que ver con lo que se denomina concepto. El τόδε τι puro, y con ello el concepto, quedaría vacío e indeterminado, mientras no se fuera más allá, poniéndolo en relación con algo que ello mismo no es. La singularidad escapa a un pensamiento que no conoce la pluralidad: la formulación del "uno" como determinado por su singularidad implica ya la existencia de un "más". Pero Husserl transfiere ese más al τόδε τι en sí, como algo absolutamente precedente al conocimiento determinante de lo individual. Justamente lo "demasiado-poco" en el τόδε τι puro, esa indeterminación que Hegel solía llamar abstracta en el sentido específico del término, se convierte en un tal "más", en sucedáneo de lo abstracto en el sentido corriente, del concepto universal. Para que pueda rescatarse el factor de la verdad en ello —es decir que la inmediatez pura en cuanto abstracción se halla mediada en sí, que lo absolutamente particular es universal—, es necesario justamente que el proceso del conocimiento descubra este carácter de mediación de lo inmediato, y precisamente de ello quisiera dispensar la teoría husserliana de la esencia individual. Puesto que el τόδε τι es todo y nada, puede afirmarse de él que contiene en sí, ejemplarmente, el concepto universal, sin que esta aseveración, tan abstractamente aducida como el propio τόδε τι, se halle expuesta a la refutación. El extremo de la facticidad se convierte en vehículo para renegar de la propia facticidad: el hecho hipostatizado y la esencia hipostatizada pasan confusamente uno dentro del otro. Lo multívoco del τόδε τι abstracto, su falta de esa determinación que luego lo convierte en individual, eleva la pretensión de lo supraindividual, universal, esencial, la que es

el sucedáneo de esa concreción del concepto que también en Husserl se escabulle por entre las mallas de la red clasificatoria. Su filosofía erra impotente tratando de darle caza, entre sus polos abstractos, el del mero aquí *(Da)* y el del mero en general *(Uberhaupt)*. La misma abre una grieta entre positivismo y lógica y se quiebra en la brutal tentativa por reunir los factores irreconciliables. Husserl transporta de tal manera su representación del mero aquí, del dato, al contenido de las funciones categoriales superiores, que en todos sus peldaños se le atribuyen los predicados de un ser-en-sí rígido, no tocado por la dialéctica de sujeto y objeto. Pero si el sujeto pudiera realmente percibir un objeto rojo como singularidad absoluta, como una isla en la corriente de la conciencia —lo que, por lo demás, no sería casi una "datidad inmediata" de la conciencia— sin que el subrayado del factor de lo rojo en cuanto "lo rojo" llevase aparejado, de alguna manera, el saber de algo pasado y la abstracción; y si luego pudiese "poner en idea" el factor aislado del color, lo aprehendido de tal manera no sería, en modo alguno, la especie, sino justamente algo que subyace a ésta, el esto-aquí puro, la πρώτη οὐσία aristotélica, que se distinguiría de otros factores sólo sensoriales únicamente en que se halla puesta entre los paréntesis husserlianos, es decir, que no se ha llevado a cabo la tesis de su realidad corpórea. Tampoco entre paréntesis quebraría el esto-aquí puro su *haecceitas* ni se elevaría a "esencia". El factor concreto de lo rojo, aislado y no postulado como realidad, no tendría ciertamente ya por ello una extensión conceptual. Cuando Husserl denomina "lo rojo" a la construcción ideal de un factor hilético aislado, confunde el concepto, a cuyo sentido pertenece el comparar y poner de relieve lo idéntico, con la mera modificación de la neutralidad en algo que ocurre lisa y llanamente una sola vez, la que por cierto le sustrae la existencia en cierto sentido, pero que con ello dista mucho de llevarlo a la universalidad de "lo rojo en general". En el caso de una

estricta unicidad de la percepción no existiría lo rojo, sino sólo la reflexión acerca de una sensación, con prescindencia de su verificación efectiva.

Pero, prudentemente, el análisis de Husserl no baja hasta la sensación, sino que se detiene en la percepción en cuanto conciencia de "algo", de un elemento objetivo, mientras que sólo introduce la sensación, en realidad, en vista de la percepción, como su núcleo hilético. De sustrato portador que era en la gnoseología tradicional, se convierte en algo secundario, a lo que luego recurre la percepción, en el τέλοε de ésta; de materia del conocimiento se convierte, por así decirlo, en confirmación del mismo en el margen más alejado de la estructura intencional. Por cierto que, con ello, Husserl tiene en cuenta el hecho de que el propio concepto de la sensación —como, por lo demás, en el peldaño inmediato superior, también el de la percepción— representa también una abstracción; que es casi imposible aislar sensaciones singulares. Esta reserva general, que debía desconcertar por completo a Husserl, no debe engañar empero acerca de que asigna gnoseológicamente el lugar principal a la "conciencia de algo", a la intencionalidad, justamente porque la interrupción del análisis en el acto intencional permite exponer como descriptivamente evidente la construcción de un ente espiritual en sí. El acoplamiento de la doctrina del significado con la de las esencias es la coartada más convincente de la cosificación en la filosofía de Husserl. La "abstracción ideante", es decir los conocimientos originarios, en los que debe poder aprehenderse su esencia en una singularidad pura, son únicamente posibles porque los mismos, presuntos procesos elementales de la conciencia, en cuanto "rayos visuales", alcanzarían inmediatamente algo objetivo, sin tener en consideración su conexión con la totalidad de la experiencia, de tal manera que también la singularidad absoluta, que no se mediría con pluralidad alguna, poseería una identidad: la de su *noema*. Por ello los actos se convierten en el *organon*

del conocimiento. Husserl sólo logra conferir a lo absolutamente aislado la dignidad de lo que se extiende más allá de sí mismo al ponerlo en la correlación originaria con algo ya objetivado, en el que resultan invisibles los factores sintéticos. Unicamente mediante la hipóstasis del hallazgo de que determinadas clases de significados apuntan "directa e individualmente" no a lo individual sino a lo universal, puede reivindicarse la universalidad ideal para un realismo conceptual cuyos excesos Husserl lamenta ocasionalmente.[11] Si bien discute la realidad de la especie, le adjudica, empero, con una contradicción que se remonta al doble significado de la οὐσία aristotélica, "objetividad"[12] sin desarrollar en lo más mínimo la diferencia entre ambas aserciones; con todo, el término de "objetividad" recuerda con bastante claridad a la cosificación. Al concentrarse la fenomenología sobre la "intención directa y auténtica" de los "nombres... que denominan especies",[13] fija la doctrina de la unidad real de la especie a los análisis de significado: "La pregunta de si sería posible y necesario aprehender la especie como objetos, evidentemente sólo puede responderse remontándose al significado (al sentido, a la intención) de los nombres que denominan especies, y al significado de las aserciones que reclaman validez para la especie. Si esos nombres y aserciones pueden interpretarse (o sea: si la intención de los pensamientos nominales y proposicionales que le confieren su significado puede entenderse) como que los objetos auténticos de la intención son individuales, entonces debemos aceptar la doctrina contraria. Pero si no es éste el caso, si en el análisis del significado de tales expresiones se revela que su intención directa y auténtica no se halla dirigida evidentemente hacia objetos individuales, y si sobre todo se revela que su referimiento de la universalidad a un ámbito de objetos

11. *LU* II, 1, p. 110.
12. Ibíd.
13. Ibíd.

individuales sólo es indirecto, y que señala conexiones lógicas cuyo contenido (sentido) sólo se despliega en nuevos pensamientos y que requiere nuevas expresiones, entonces la doctrina contraria es evidentemente falsa".[14] Frente a ello tiene sus buenas razones el reproche de una recaída en la escolástica, difundido a comienzos de la fenomenología y sólo elegantemente olvidado bajo el predominio de la ontología existencial. En lugar de una crítica del conocimiento sólo deben estudiarse las expresiones que actúan simbólicamente en su relación con lo simbolizado. La pregunta de "si sería posible o necesario" aprehender a la especie como objetos, es decir, el interrogante acerca de la verdad o de la no-verdad del realismo platónico, "sólo" podría ser respondida remontándose al sentido del nombre de la especie: el análisis semántico se convierte inmediatamente en el juicio sobre la cosa. Lo que se intenciona decidiría acerca de la disputa sobre el realismo; tan literalmente usurpa la cosa en sí. El mundo ya conceptualmente filtrado —para Husserl, el de la ciencia, así como alguna vez lo fue el de la teología— cubre el contenido de verdad de los conceptos. En esto, Husserl es "precrítico". El primado de la lógica sobre la teoría del conocimiento, que para él, de acuerdo a la estructura del pensamiento, aún predomina cuando lo desdice en cuanto al contenido, expresa la sustitución de la dialéctica de concepto y cosa por la red de conceptos. La lógica formal significa un operar según las reglas con meros conceptos, sin tener en cuenta la legitimidad material de los mismos. Pero así procede Husserl incluso allí donde discute la posibilidad de las relaciones de cosas lógicas. Al elevar el significado de los conceptos a canon de su verdad, queda atrapado en la inmanencia de su ámbito de validez, mientras pareciera que fundamentara esa misma validez. Esto confiere a la fenomenología husserliana su carácter hermético peculiar, el de un juego consigo misma, el de un tremendo esfuerzo para levantar

14. Ibíd.

pesas de goma. Algo de esta no-obligatoriedad se encuentra en todo cuanto de él proviniera, y contribuye a explicar la tentación a la que sucumben aquellos que desean plantear preguntas radicales sin correr el peligro de respuestas riesgosas. Aquello con lo que ha hecho historia, en especial la intuición eidética, equipara el vaciado del mundo, codificado en la ciencia o bien en el lenguaje, el sistema de los conceptos, al en-sí. El proceso del conocimiento que se desarrolla en esa segunda naturaleza adquiere la apariencia de lo inmediato, de lo visivo. Una tal autarquía de los conceptos tampoco se ha modificado en nada cuando se utilizó el método fenomenológico, bajo otros nombres, para develar una presunta originariedad. Cuanto más se alejan los sucesores del pensamiento discursivo, tanto más completamente presuponen un mecanismo preparado por un tal pensamiento; en las especulaciones resurgidas sólo se ha reforzado por doquier la cosificación que querían sacarse de encima. Por muy imposible que sea desgarrar la red conceptual, toda la diferencia estriba en si se la percibe como tal y se la reflexiona críticamente, o si, en virtud de lo apretado de su trama, se la tiene por el "fenómeno". Evidentemente, esta propia apariencia es una función de la realidad, de la tendencia histórica. Cuanto más se difunde la forma de la socialización tendiendo a la totalidad y preformando todo lo humano, con el lenguaje en primer término, y cuanto menos la conciencia singular logra resistirse a ello, tanto más las formas precedentemente dadas asumen, junto con el carácter de la fatalidad, también el del ente-en-sí. El pensamiento cosificado es la impronta del mundo cosificado. Al confiar en sus experiencias primitivas, sucumbe al encandilamiento. Las experiencias primitivas no son tales.

En el pasaje del absolutismo lógico a la teoría del conocimiento, de la tesis del ser-en-sí de los principios formales supremos a la del ser-en-sí de los conceptos universales, de las unidades ideales de lo objetivo, Husserl debe

rendir cuentas acerca de cómo el pensamiento puede, en realidad, tornarse consciente de algo objetivo, y de cuál es la relación en la que se hallan los factores reales e ideales en una conciencia tal. Esta no es la última de entre las intenciones de la teoría de la intencionalidad. Ya en los *Prolegómenos*, la polémica contra el psicologismo se fundaba en el análisis del significado: Husserl siempre argumenta interrogando acerca del "sentido" de las proposiciones lógicas. Un "sentido" tal se convierte luego en canon de la teoría del conocimiento auténtico. El conocimiento sigue la estructura de *noesis* y *noema*, de actos intencionantes y de lo que en ellos se presupone. De entre los factores de los que se componía para el kantismo la unidad de la autoconciencia, el idealista Husserl otorga la prioridad a uno, al de la función simbólica, o, en el idioma de la crítica de la razón: a la reproducción en la imaginación. El *parti-pris* positivista con respecto a las "relaciones de cosas" le impide, hasta una fase muy ulterior, formar un concepto del sujeto y, más aún, de la unidad de la autoconciencia, unidad que, en cuanto espontaneidad, se sustrae a la descripción conforme al estado de los hechos.* La estructura cosal de la teoría del conocimiento husserliana, el olvido de sí mismo del pensamiento, responde a tal carencia de sujeto. La función simbólica, de que justamente ciertos estados de cosas de la conciencia "se refieren" a otra cosa, le resulta útil porque en ella, en cuanto aislada, no parece hallarse actuando sujeto activo alguno, mientras que el referirse puede desplazarse a algo estático,

---

* A los idealistas prehusserlianos no se les escapó precisamente esta debilidad. Se la destaca especialmente en el volumen póstumo de Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinnleutung* (Inmediatez e interpretación del sentido) (Tübingen, 1939), quien ejerce una crítica muy aguda también a la presunta certeza absoluta del punto de partida del dato inmediato, en cuanto contenido de conciencia de un sujeto en cada caso singular y contingente en el terreno idealístico.

a la expresión en cuanto su calidad específica, también ella, por así decirlo, igualmente cosal, disponible de una vez por todas. Pero la intencionalidad se adapta tan bien para la fundamentación de la doctrina de las esencias porque en los actos que en general valen patentemente como "conciencia", es decir como conciencia de algo, se desgaja lo simbolizado del mero existir *(Dasein)*.

Estrictamente hallable dentro del marco del mero análisis de la conciencia, lo simbolizado debe, no obstante, distinguirse de la facticidad de la sensación y poseer ya, a su vez, esa idealidad hacia cuya justificación apunta la filosofía de Husserl. En contraposición al *constitutum* kantiano, no se predica realidad empírica alguna de lo intencionado en cuanto tal. Pero para Husserl fue necesario recurrir a la mediación del concepto de intencionalidad porque la posición de los *Prolegómenos,* el "realismo ingenuo de la lógica", no sólo se mantenía aquende la reflexión gnoseológica, sino que en realidad la excluía mediante la afirmación de una antítesis incondicionada entre leyes lógicas y del pensamiento. Llevar a cabo gnoseológicamente el programa de los *Prolegómenos,* la demostración del ser ideal, requiere su revisión. Pero el análisis de la conciencia debería hallar el rastro de un en-sí espiritual. Así, desde temprano, la filosofía de Husserl se revela como una dialéctica a pesar suyo: al tratar de fundamentar y ampliar gnoseológicamente el absolutismo lógico, disuelve elementos de esa doctrina. Las relaciones de cosas ideales se buscan en el propio pensamiento como factores inamovibles de su estructura. Son éstos, en las *Ideas,* los *noemas,* el aspecto no real de la intencionalidad. Los mismos deben ser al mismo tiempo objetivos e ideales, y por añadidura peculiares a la conciencia, accesibles en la limitación de su análisis descriptivo a la inmanencia pura, es decir, que deben procurar todo cuanto anhela la sistemática. Las *noesis,* en cuanto actos efectivos del pensamiento, facticidades psicológicas, serían inadecuadas para ello; pero las meras "proposiciones

en sí" quedarían privadas de vinculación con la conciencia. "El conocimiento de la duplicidad esencial noético-noemática de la intencionalidad tiene como consecuencia que una fenomenología sistemática no pueda orientar unilateralmente sus propósitos hacia un análisis real de las vivencias, y en especial de las intencionales. Pero inicialmente la tentación a hacerlo es muy grande, porque el pasaje histórico y natural de la psicología a la fenomenología trae aparejado el que se entienda obviamente el estudio inmanente de su esencia típica como el de sus componentes reales. En realidad se abren, hacia ambos lados, grandes territorios de investigación eidética, constantemente referidos recíprocamente, y, sin embargo, tal como resulta, separados durante largos trechos. En gran medida, lo que se ha tenido por análisis de actos, es decir noéticos, se han obtenido en realidad al apuntar hacia lo presunto como tal, y así habrían sido estructuras noemáticas las que se describieron".[15] Pero la venganza de tales conceptos-puentes consiste en que estos entran en conflicto, por doquier, con todo aquello hacia lo cual apuntan y en que reproducen, en el grado inmediato superior de la escala, las dificultades felizmente superadas; es ésta una porción de la miseria de la filosofía, el aspecto fatal de toda dialéctica no transparente a sí misma, al cual el método dialéctico trata de enfrentar al conformársele y proclamándolo, por así decirlo, de su propia incumbencia.

Los *noemas* deben ser las no "reales componentes de las vivencias",[16] y se pregunta "qué significa éste de "algo" —es decir, del *noema*— "de acuerdo a su esencia".[17] "Toda vivencia intencional es, gracias a sus factores noéticos, justamente noética; es su esencia la de albergar en sí algo así como un sentido, y eventualmente un sentido múlti-

---

15. *Ideen*, p. 265 s.
16. cf., l. c., p. 181.
17. Ibíd.

ple".[18] El concepto de esencia, que se presta a ser la característica universal de las *noesis* que deben "tener un sentido", que sería una "relación de cosas ideal", está gravado. Con su ayuda, la relación *noesis-noema* se afirma como algo último, inderivable, una "ley esencial" sin consideración para con el nexo funcional en el que la gnoseología idealista tradicional interpretaba el objeto y el pensar. En lo sistemático, en las *Ideas* el concepto de esencia se halla preordenado a la teoría del conocimiento: todas las ulteriores aseveraciones fenomenológicas quieren ser eidéticas. Pero resulta difícil separar ambas reducciones. Así como las aserciones acerca del *noema* anuncian pretensiones eidéticas, así, viceversa, los εἴδη son una clase de *noemas*, la especie a la que se refiere en los actos intencionales. Se silencia cuanto ocurre en la referencia de las *noesis* a los *noemas*, del pensar a lo pensado. Bajo la mirada descriptiva, la espontaneidad se transforma en una mera correlación. El método "contemplante" *(schauend)* afecta a lo contemplado. Por cierto que sigue hablándose de actos, pero de la *actio* no queda sino una estructura de factores mutuamente subordinados. El devenir se polariza en ente. Ya que la esencia de las *noesis* sería la de tener un "sentido", se descuida cómo se constituye éste mediante la ejecución pensante. La mera definición fenomenológica del concepto de acto trasmite sustancialidad al algo ideal, al *noema*. Lo inmanentemente intencionado en el acto se transforma en lo "percibido", lo "recorado", lo "juzgado", lo "placiente" como tal.[19] A semejanza de la esencia, este "como tal" es independiente del modo de su producción. Por cierto que se distingue de la esencia, de acuerdo al uso lingüístico tradicional, por una mayor amplitud conceptual: el *noema*, que en la terminología aristoteliana es simplemente el concepto, puede ser acaso, en el lenguaje de Husserl, un "árbol-percibido como tal", una singularidad, mientras

---

18. Ibíd.
19. cf. l. c., p. 182.

que los εἴδη son, de una vez por todas, conceptos universales. Pero según las *Investigaciones lógicas*, a la conciencia esencial le basta también una singularidad, tal como ese factor de lo rojo extraído por contemplación a partir de una percepción, en la medida en que sólo quede suspendida su facticidad. Los conceptos establecidos en planos diferentes, el lógico y el gnoseológico, convergen; la esencia individual pura —el τόδετι, cuya facticidad se halla testada— converge con el *noema* en cuanto relación de cosas "plena", pero sólo puramente intencionada y sustraída a la "disposición natural", con la cosa, previa sustracción de su existencia. Sólo que Husserl no exige de todos los *noemas* lo ejemplar, lo que se extiende más allá de la singularidad, lo que señala la unidad ideal que también se revela en la singularidad.

El *noema* es un híbrido producido por el "ser ideal" —el de toda la filosofía husserliana— y lo mediatamente dado de la antigua gnoseología positivista. Esta indeterminación, condicionada por la necesidad sistemática. conduce a contradicciones. Estas pueden demostrarse en el análisis husserliano del *noema* de la percepción. En una percepción tal —el ejemplo de Husserl es el del "florido manzano" al que contempla "*ambulando*"[20] —el objeto "no ha perdido ni el más leve matiz de todos los factores, cualidades, caracteres con los que aparecía en esa percepción y gracias a los cuales era más hermoso, más encantador, etc., en ese sentimiento de placer"; sólo que "la realidad tética... no existe judicativamente para nosotros".[21] "Y sin embargo, todo queda, por así decirlo, como al principio".[22] En consecuencia, el *noema* se asemeja en todo a la cosa percibida, con la sola reserva mental de que nada se afirmaría acerca de su realidad, sino que sólo se habla de él en cuanto se intenciona en el acto singular aislado,

20. cf. l. c., p. 182-83.
21. l. c., p. 183.
22. Ibíd.

es decir, sin la posibilidad de verificación o falsificación del juicio existencial en la experiencia viviente. Mientras que el *noema* no debe llevar sin más todas las determinaciones de la cosa no-reducida, es, como algo siempre fijado y establecido, al mismo tiempo más cosal que la cosa que, con todo, es variable. Pero nuevamente extrae Husserl de su defecto, de su limitación a un intencionar puntual y ajeno a la experiencia, el *positivum* de su invulnerable idealidad. El *noema*, contenido de la mera intención, es irrefutable: así, en un platonismo a la inversa, la δόξα se convierte en esencia. A pesar de todas las solemnes aseveraciones de integralidad por parte de los antinominalistas que se remontan a Husserl, la nueva ontología arrastra consigo sus orígenes mecánico-atomísticos. La cuestionabilidad de la construcción de Husserl se torna crasamente evidente en formulaciones como ésta: "Análogamente a la percepción, toda vivencia intencional tiene —y justamente ello constituye el fundamento de su intencionalidad— su objeto intencional, es decir su sentido objetivo".[23] El uso idiomático es equívoco. El que una vivencia intencional tenga su objeto intencional es mera tautología. No dice sino de los actos, en contraposición con los meros datos, significan justamente algo. Pero su "objeto", es decir lo simbolizado por todo acto "significativo", lo identifica tácitamente Husserl con algo objetivo, acaso ente en sí, cuya consistencia en verdad no se agota en absoluto en el acto singular. Objetividad en cuanto cosa significada y objetividad en cuanto conjunto de elementos objetivos *(Objektivität als Bedeutendes und Objektivität als Gegenständlich keit)*, las que Husserl contamina mediante la fórmula de "es decir", no son, en modo alguno, lo mismo. El significado formal de la expresión "objeto" en cuanto sujeto de posibles predicados, se mezcla con lo material de un idéntico núcleo de la experiencia de la estructura del acto. Gracias a esta equivocación, Husserl logra introducir subrepticiamente en el acto

23. l. c., p. 185.

singular, en cada caso, una actividad que no lleva a cabo aquél sino, idealísticamente hablando, la unidad sintética de la apercepción. Pero ya no podría seguir ensalzándose la atemporalidad y aespacialidad de la esencia de un objeto "constituido" de tal manera.

El que la doctrina de las esencias eche anclas en los actos intencionales no consolida simplemente el absolutismo lógico de las "proposiciones en sí", sino que al mismo tiempo contradice la concepción del mismo. Todavía en la primera de las *Investigaciones Lógicas* del segundo tomo se emplean como equivalentes los términos "abstracto-universal" e "idea": "Pero como lo que le importa al lógico puro no es lo concreto sino la idea respectiva, lo universal aprehendido en la abstracción, no tiene, al parecer, motivo alguno para abandonar el terreno de la abstracción y convertir, en lugar de la idea, más bien a la vivencia concreta en meta de su interés investigador".[24] Luego es el contraste de Husserl con respecto a la doctrina tradicional de la abstracción el que lo guía hacia la "vivencia concreta", es decir, hacia la teoría del conocimiento. Puesto que la unidad ideal debe ser independiente de la pluralidad de lo que comprende, se la busca en la conciencia cognoscente, esto es, en el acto singular. Husserl comparte tanto con Bergson como con la teoría formal la aspiración por restaurar "científicamente" la metafísica, es decir, con un armamentario antimetafísico. Aquí se manifiesta, frente al pensamiento clasificatorio, el recuerdo de que el concepto no sería nada exterior a la cosa ni casual, arbitrariamente producido por abstracción, sino que el concepto, hegelianamente hablando, expresa la vida de la cosa misma, y que de esa vida puede experimentarse, sumergiéndose en lo individuado, más que mediante el recurso a todo lo demás a lo que la cosa se asemeja, en tal o cual aspecto. Pero de este modo ha pasado por alto el factor de la mediación, y en el punto

24. *LU* II, 1, p. 4.

de Arquímedes de su filosofía ha terminado, empero, como Bergson, por oponer dogmáticamente al procedimiento científico de la formación de conceptos, otro de diversa índole, en lugar de elaborar aquél en su reflexión. A esta negación abstracta del método científico, que sólo en sus discípulos se volviera totalmente manifiesta, se dejó inducir justamente por la asunción acrítica del principio positivista, por el culto de lo dado y de la inmediatez. Su esfuerzo por arrancar la esencia de la extensión fracasa porque no penetra la propia individuación, no descubre el átomo como campo de fuerzas, es decir, que no hace hablar al fenómeno permaneciendo ante él —para lo cual, evidentemente, el sujeto cognoscente siempre debe saber y haber experimentado más que el mero fenómeno—, sino que capitula ante la intención herméticamente cerrada a su propia dinámica. Con ello, los conceptos vuelven a ser aquello de lo que debía preservárselos: algo exterior, lo que en cada caso se presume mediante actos singulares del pensamiento, y que en modo alguno se motiva objetivamente en ellos mismos. sino que, con la falsa pretensión de una "datidad originaria" *(Urgegebenheit)*, los enfrenta, por así decirlo, ya listo. Los εἴδη siguen siendo también entonces exactamente lo mismo, lo que por lo demás resulta fundado por el mecanismo de la abstracción, es decir, conceptos universales abstractos: nada se modifica en su estructura científica tradicional, sólo que se reinterpreta su génesis y, con ello, su pretensión. Mediante la política del avestruz, es decir, ignorando la continuidad de la conciencia y ensartando, en lugar de ello, relaciones de cosas intencionales singulares, la lógica absolutista pretende expulsar la relatividad inherente al concepto universal abstracto, en la medida en que se halle librado a su arbitrio establecer cuál factor de una multiplicidad debe ser destacado como idéntico en cada caso, y en cuál ámbito lógico debe insertarse un algo individual.

Pero esta estrategia no ayuda a salir del atolladero. Si Husserl no puede evitar el legitimar un ser-en-sí espiritual —la "esencia"— mediante el recurso a estados de cosas de la conciencia, entonces es precisamente ese recurso el que impide, en principio, esa legitimación. La doctrina platónica de las ideas no hubiera podido prosperar en el terreno husserliano, el del idealismo gnoseológico, subjetivamente aplicado. La tesis de una trascendencia ontológica de las entidades frente al cumplimiento de la abstracción sólo sería consistente si las mismas no fueran derivadas como datos de hecho de la conciencia. No bien lo objetivamente verdadero ha sido determinado como mediado por el sujeto (de la manera que sea), pierde el carácter estático, la independencia de esos actos que lo median. Contra ello se cierra la filosofía de Husserl, porque no tolera duda alguna con relación a esa estática. Husserl anhela algo absurdo. De la función subjetiva del conocimiento quiere extraer los εἴδη como residentes allende la función subjetiva del conocimiento. La paradojalidad, caricatura congelada de la dialéctica, la supera volviendo a conferir a la propia mediación subjetiva la apariencia de lo inmediato, y al pensamiento la de un mero percatarse de relaciones de cosas. Esta apariencia puede preservarse al máximo en los actos intencionales, los cuales, sin abstraer ellos mismos, significan un abstracto. Pero en la paradoja se expresa una antinomia filosófica. Husserl debe reducir al sujeto, porque de lo contrario, según las reglas de juego tradicionales de la objetividad de los conceptos universales, quedaría dogmática, científicamente incomprensible; al en-sí eidético debe defenderlo, pues de lo contrario no podría salvarse la idea de la verdad. Por ello debe acudir a realizaciones imaginarias del conocimiento. El fantasma sólo se desvanecería ante un pensar que penetrase los propios conceptos de sujeto y objeto que Husserl no ataca; la inmanencia constitutiva de la conciencia, que luego funda la existencia, lo mismo que la tradicional teoría de la verdad de la ade-

cuación de juicio y cosa. Pues el concepto del sujeto no puede emanciparse de la existencia, del "objeto", así como el del objeto no puede emanciparse de la función subjetiva del pensamiento. Puestos en mera antítesis recíproca, ambos no cumplen el cometido para el que alguna vez fueran ideados.

El Husserl tardío, que como filósofo trascendental ya no quería defender la tesis groseramente dualística, "descriptiva", de la unidad ideal de la especie que se torna consciente en el acto aislado, la transformó en una sutilísima teoría, la de la variación "eidética". Según ella, lo individual es, ante todo, un "ejemplo" de su εἶδος. Si bien éste está sustentado por lo individual, ya no se le atribuye a este último la misma dignidad eidética que en los escritos anteriores. La representación de la esencia individual ha sido revisada, y se ha confirmado el factor de la universalidad en la esencia. La esencia sería más que la mera duplicación de lo individual carente de espacio-temporalidad. Pero para su constitución no requeriría una pluralidad de lo individual, sino que mediante la libre actividad de la fantasía, la ficción, se tornaría consciente en una individualidad singular la esencia que se extiende más allá *(das übergreifende Wesen)*. El que un algo pueda responder por la infinitud de sus posibilidades quizás pueda valer para las multiplicidades matemáticas, pero difícilmente pueda valer para lo material, cuya pertenencia a un *totum* y cuya permutabilidad acualitativa no se hallan definidas de antemano. La exageración de la pretensión de aprioridad mucho más allá del idealismo tradicional, y, si se quiere, la agudización del órgano crítico para todo cuanto podría ser convicto de casualidad, provoca una recaída en el racionalismo precrítico, en forma no muy diferente a cómo la dinámica de la sociedad burguesa tardía se autosuprime tendencialmente a sí misma, la "experiencia", apuntando hacia un sistema, por así decirlo, de conceptos puros, el de la administración. En lugar de la abstracción

como un coligar inconcluso, se presenta un cálculo que confía en el elemento singular, tal como si el todo ya le hubiera sido precedentemente dado. Ello se halla insinuado, en cuanto método de la investigación esencial en la *Lógica formal y trascendental*: "Todo cuanto hemos expuesto en nuestras consideraciones acerca de la constitución puede tornarse comprensible, ante todo, con ejemplos elegidos a voluntad y de cualquier índole de objetos precedentemente dados, es decir con una interpretación reflexiva de la intencionalidad, en la que, sencilla y directamente, tenemos una objetividad real o ideal. Un significativo paso adelante es el de reconocer que lo que vale manifiestamente por las singularidades fácticas de la realidad o de la posibilidad, también conserva necesariamente su validez cuando variamos completamente a nuestro antojo nuestros ejemplos y preguntamos retrospectivamente por las representaciones correlativamente covariantes, es decir, las vivencias constituyentes, los modos subjetivos de la datidad que se transforman ora continua, ora discretamente. Sobre todo, es menester inquirir acerca de los modos del aparecer que constituyen en sentido patente, los modos que experimentan los objetos ejemplares en cada caso y sus variantes, y acerca de las maneras como en ellos los objetos se forman *ellos mismos*, en cuanto unidades sintéticas, en el *modus*. . . La variación del ejemplo (necesario como punto de partida) que aquí se verifica es donde debe resultar el *eidos;* y mediante esa variación también debe resultar la evidencia de la inquebrantable correlación eidética entre la constitución y lo constituído. Si lo lleva a cabo, no debe entendérsela como una variación empírica, sino como una variación que se lleva a cabo en la libertad de la fantasía pura y en la pura conciencia de la discrecionalidad —del en-general puro—, con lo que al mismo tiempo se extiende dentro de un horizonte de posibilidades abiertas e infinitas, libres y múltiples para variantes

siempre renovadas".[25] Frente a estas variaciones, la "esencia universal" debe ser lo "invariante", "la forma óntica esencial (forma apriórica), el *eidos*, que corresponde al ejemplo en cuyo lugar hubiera podido servir igualmente cualquier variante del mismo".[26] Husserl espera hacer cristalizar, mediante un "análisis ejemplar" de datidades fácticas, resultados "liberados de la facticidad".[27] Pero primero se afirma dogmáticamente el "paso significativo" que lo que "vale manifiestamente para las singularidades fácticas de la realidad" también valdría en una variación "totalmente discrecional" del ejemplo. Mientras que sólo estrictamente esto es conocido a la conciencia, una tal extrapolación sería inadmisible; de antemano es absolutamente imprevisible qué es lo que se modificaría de los presuntos patrimonios esenciales en la variación, y más aún en una variación "discrecional". La apariencia de la indiferencia de la esencia con respecto a la variación sólo puede ser preservada porque bajo la protección del ámbito de la fantasía se le ahorra a la esencia la prueba de control de su invariancia. Sólo la experiencia podría enseñarnos si tales mutaciones tocan o no a la esencia; la mera "modificación de la fantasía", que en modo alguno cumple, como viviente, todo cuanto postula, no suministra criterio alguno para ello. Pero si la conciencia tiene presente más que solamente la representación de partida, aislada, del "ejemplo", ¿por qué encapricharse en ésta, entonces? Si, por otra parte, para la investigación esencial enseñada por Husserl es absolutamente necesario un "ejemplo" "como punto de partida", se revoca ya la nítida separación entre *factum* e idealidad, en la medida en que lo ideal requiere algo fáctico para poder incluso ser representado. Si no puede llegarse a la esencia sin el *factum*, así fuese uno singular, con ello se restaura, en sustancia, esa relación entre concepto y ex-

25. *Logik*, p. 218 s.
26. l. c., p. 219.
27. Ibíd.

periencia que Husserl había declarado como eliminada. Una forma esencial que, para obtener sus invariantes, debe cotejar mutuamente ficciones, repite en un plano presuntamente superior la teoría de la abstracción combatida por Husserl. Amén de ello, las variaciones discrecionales de la fantasía que Husserl no quisiera ver confundidas con variaciones empíricas sin pronunciarse acerca del contenido de la diferencia, se hallan inevitablemente entremezcladas con elementos de la experiencia. Incluso sus divergencias con respecto a la experiencia entroncan con elementos de la experiencia: su propio carácter de ficción es ficticio. Ya el solo concepto del ejemplo debería dejar perplejo a Husserl: el mismo proviene justamente de esa trivial teoría de la abstracción que escoge un ejemplo y luego otro, discerniendo lo esencial de su pluralidad; frente a ello, la doctrina fenomenológica de las esencias señalaba, en su forma radical, justamente la tentativa de emancipar la esencia del "ejemplo". Husserl se rebeló contra el hecho de que la lógica clasificatoria redujera el concepto universal a la mera forma de los hechos comprendidos bajo él, separándolo de lo auténtico, lo "esencial". Justamente este procedimiento es la esfera de los "ejemplos". Al dejarse reemplazar discrecionalmente, los mismos se despojan de aquello por lo que se afanaba Husserl. No bien lo *concretum* desciende a mero ejemplar de su concepto, también se reduce, a la inversa, lo universal a algo abstraído de meras singularidades, sin tener pretensiones a la sustancialidad frente a la singularidad. En el punto decisivo, Husserl capitula ante la teoría tradicional de la abstracción, porque su propio punto de partida jamás se liberó de ella. Mientras busca rebeldemente la esencia en lo singular, la esencia no sigue siendo para él otra cosa que el antiguo concepto universal de la lógica extensiva.

La teoría del εἶδος como invariante y de la facticidad como variación sólo se expone más en detalle en las *Meditaciones cartesianas:* "Cada cual de nosotros, en cuanto

cartesianamente meditante, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente a un *ego* que, con su contenido concreto-monádico en cada caso, es este *ego* fáctico, el uno y único *ego* absoluto".[28] Las descripciones empíricas, inicialmente "fácticas, del yo puro deben asumir, empero, de por sí, el carácter de necesidades esenciales. "Pero, involuntariamente, nuestra descripción se mantiene en una universalidad tal que los resultados no son afectados por ello, cualquiera sea la situación de las efectividades empíricas del *ego* trascendental".[29] Si los "paralelismos" entre regiones puras y ónticas que enseñara Husserl permiten que se dude siempre de su estricto dualismo, aquí sólo el traspaso "involuntario" de una a otra desdibuja toda la dificultad. La plétora de determinaciones concretas por las que se regocija Husserl y que, solas, permiten construir algo así como la fenomenología trascendental, han sido obtenidas a partir del contenido de la experiencia y, por mucho que se varíe, dependen de lo experimentado. Husserl no querría renunciar a la drasticidad y a la plenitud de la experiencia, pero quisiera ahorrarse el pago del precio, es decir, que sus aseveraciones queden justamente por ello uncidas al nexo de la experiencia y de su condicionalidad. Y ello a la experiencia filtrada, sobre cuyo concepto se basa todo su método, a la experiencia inmanentístico-filosófica de la conciencia personal del que medita. Mientras se afirma la posición de partida solipsística, es decir que la certeza indubitable se halla encadenada a la inmediatez del *mihi*, ninguna variación debería sobrepasar la esfera de ese *mihi* en la medida en que no quiera perder precisamente ese tipo de certeza gracias al cual se inventara todo el *sum cogitans*; a toda modificación de las "efectividades empíricas del *ego* trascendental" le estaría prescripto el marco de la experiencia inmediata del individuo meditante. De otro mo-

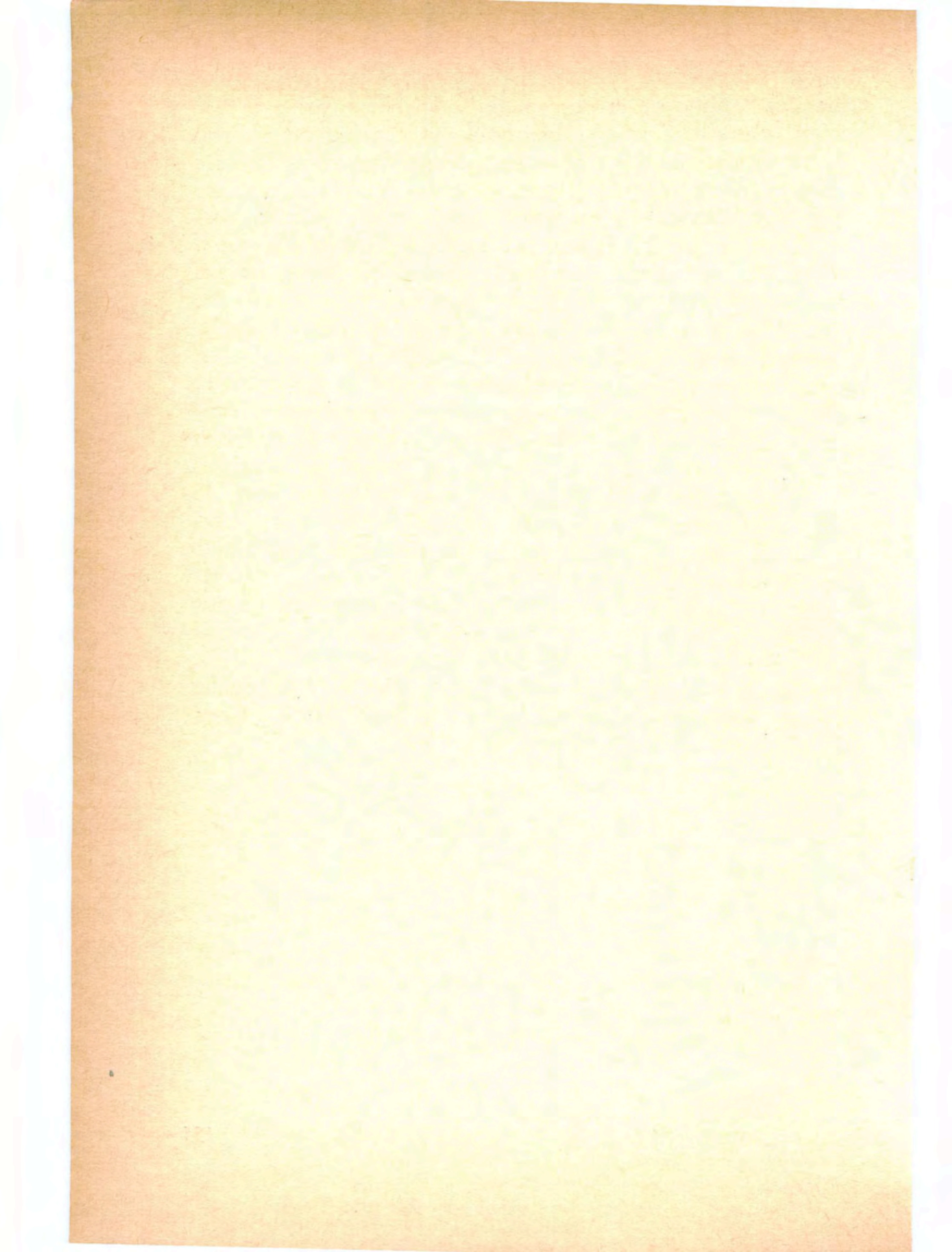
28. C. M., p. 103.
29. l. c., p. 104.

do caería, en la medida de su propio punto de partida, en la problemática de la deducción analógica, de la relatividad. No es posible al mismo tiempo obtener ventajas de ese punto de partida solipsístico y saltar por sobre sus límites: pues entonces ya la misma consecuencia del pensamiento debería negarlo. En cambio, Husserl tiende un puente por sobre el *chorismos*, el cual, por lo demás, nunca puede ser lo suficientemente profundo para su filosofía, como si hubiera de atravesarse un arroyo. La técnica de la variación de la fantasía pretende nada menos que alcanzar conscientemente ese algo eidético que debe ser inconscientemente alcanzado por el análisis del yo. "Partiendo del ejemplo de esta percepción de una mesa, variamos el objeto de la percepción mesa a nuestro libre arbitrio, pero de tal manera que mantengamos la percepción como una percepción de algo —de algo, discrecionalmente algo—, por ejemplo, comenzando por refingir (*umfingieren*) en forma totalmente arbitraria su forma, su color, etc., manteniendo sólo idénticamente la aparición perceptiva. En otras palabras, transformamos el *factum* de esta percepción, prescindiendo de su validez de ser, en una posibilidad pura entre otras posibilidades puras totalmente discrecionales, pero posibilidades puras de percepciones. Transferimos, por así decirlo, la percepción real al reino de las irrealidades, del *como-si*, que nos suministra las posibilidades puras, puras de todo cuanto liga al *factum* y a todo *factum* en general. En este último aspecto no mantenemos estas posibilidades tampoco en una vinculación con el *ego* fáctico copostulado, sino justamente como imaginabilidad totalmente libre de la fantasía, de tal manera que, también desde un principio, hubiésemos podido tomar como ejemplo de partida un entrar con la fantasía en un percibir, fuera de toda relación con nuestra restante vida fáctica. El tipo universal de percepción así obtenido flota, por así decirlo, en el aire, en el aire de la imaginabilidad absolutamente

pura".[30] Entre la proposición introducida por Husserl como mera reelaboración de lo ya dicho mediante la expresión de "en otras palabras", y la proposición precedente, se abre, para hablar su idioma, "un abismo del sentido". Pues lo que daría por resultado la variación recomendada en principio no es una posibilidad "pura". Por el contrario, todo *factum* nuevo, insertable por variación y subsumable al concepto universal del "objeto de la percepción", debe ser justamente accesible en forma potencial a la percepción fáctica para seguir siendo subsumable de este modo. No puede introducirse, "variando", en lugar de todos los contenidos materiales imaginables de la percepción, la categoría de la percepción o del algo en general. Supongamos que se varíe dentro del concepto de *animal*, llegándose finalmente, en lugar de hombres, caballos o dinosaurios, al centauro, al que tan afecto es, en cuanto ejemplo, Husserl. Entonces, mientras se mantenga el concepto idéntico "objeto de la percepción", la definición de éste sólo se satisface cuando lo variado también pueda ser llevado, por su parte y de alguna manera, a la percepción. Pero si esto, como en el caso del centauro, no es posible, no se cumple la ley prescrita a la variación por el concepto "objeto de la percepción". El objeto puro de la fantasía no cae bajo ella: no es un objeto de la percepción. La fantasía en el sentido husserliano del fingir —que, por lo demás, es sumamente ajeno al verdadero— no es, como Husserl enseña erróneamente, una "libre posibilidad": el "mantener el concepto" prescribe una regla que, si bien no permite esperar una facticidad determinada, contiene no obstante, en sí, necesariamente, la referencia a lo fáctico y no a algo meramente ideado. La concordancia formal entre un ser vivo ficticio como el centauro y uno real no supera el hecho de que el centauro, por muchas características sensoriales de que estuviera dotada su representación, no puede ser percibido porque no existe, y a ello no resulta indiferente la deter-

30. Ibíd.

minación "objeto de la percepción". Mientras que a la variación husserliana le está bloqueado el camino de retorno a la facticidad no bien se ocupa de criaturas similares, e incluso mientras que la variación nada quisiera tener que ver con la facticidad, extrae no obstante de ésta su sustancialidad, y resulta falsamente mediado lo que no puede mediar la lógica husserliana. El ámbito de un concepto exige la pregunta acerca de la existencia de lo contenido en él, y no sólo el mero intencionar del mismo. Todavía la doctrina eidética del último Husserl queda cautiva en el invernadero de la intencionalidad. A ello corresponde la cosalmente rígida concepción de la fantasía como un mero inventar de objetos que, abstraídos de lo fáctico, no deben tener sobre esto ventaja alguna aparte de no ser fácticos. La determinación husserliana de la esencia la condena: la misma es ficticia. Aquello que, en las *Meditaciones cartesianas,* denomina el "aire de las imaginabilidades absolutamente puras", en el que "flotaría" el εἶδος, era el clima de toda su filosofía, el vítreo reino de un conocimiento que confunde la fuga ante la existencia caduca, la negación de la vida, con la garantía de la eternidad de la misma. Privadas de esencia permanecen las esencias con las cuales el pensamiento arbitrario del sujeto osa imaginarse una ontología del ente desolado.



III. ACERCA DE LA DIALECTICA DE LOS CONCEPTOS GNOSEOLOGICOS

> El camino... puede ser considerado por ello como el camino de la duda, o más propiamente como el camino de la desesperación; pues en él no ocurre aquello que suele entenderse por "duda", un sacudir a tal o cual presunta verdad, a lo que sigue una correspondiente redesaparición de la duda y un retorno a aquella verdad, de tal modo que, al final, se toma la cosa como antes. Por el contrario, es el reconocimiento consciente de la no verdad del saber aparente.
>
> HEGEL, *Phänomenologie*

La autocrítica de Husserl, como la cual debe entenderse, en amplia medida, la *Tentativa de una crítica de la razón lógica* de su época tardía, se ha asegurado la imposibilidad de aprehender entidades por extracción de la intención singular sin abstraer. La disputa de los universales no puede zanjarse por decreto, en virtud del cual lo universal, en cuanto sencilla y "autónomamente" presunto, coincidiría con lo dado, el *Dasein*, la *res*: "La intencionalidad no es nada aislado, y sólo puede considerársela en la unidad sintética que vincula teológicamente todas las pulsaciones individuales de vida psíquica en la referencia unitaria a los elementos objetivos, o más bien en la doble polarización de polo-yo y polo-objeto".[1] Pero esta corrección, que, por lo demás, no se formula como tal respecto a las *Investigaciones Lógicas*, la admisión de una divergencia, sea cual fuere su índole, de "polo-yo y polo-objeto", de sujeto y objeto, revela *a posteriori* a la fenomenología como aquello que la misma, en nombre de la "investigación", de la descripción de relaciones de cosas, niega ce-

1. *Logik*, p. 232.

losamente hasta el fin,[2] como teoría del conocimiento. La misma se esfuerza por llevar a un común denominador elementos heterónomos, en este caso el estático concepto superior de los "polos". Sus pensamientos más eficaces eran vehículos creados precisamente con este fin, construcciones teóricas. Sólo cuando uno se libera de la sugestión de un inicio radicalmente nuevo y original, el que la fenomenología piensa ejercer, al igual que sus continuadores, y cuando no se cierra a su tendencia epistemológica, la de fundamentar cómo sería posible, en general, saber lo objetivo y cómo ello se legitimaría en la estructura de la conciencia, se tornan transparentes esas categorías que la fenomenología afirma haber lisa y llanamente descubierto. Las mismas se explican menos a partir de las actividades y de las relaciones de cosas en el cumplimiento efectivo del conocimiento que les atribuye la teoría —y que son problemáticas en todas las teorías del conocimiento—, que a partir de la función que cumplen esos conceptos en beneficio de la consecuencia y de la concordancia de la propia teoría, especialmente con el fin de superar sus contradicciones. Justamente la pretensión de frescura y de desprejuicio teórico, el grito de batalla de "¡A las cosas!", deriva de una norma gnoseológica: la positivista, que restringe el pensar al procedimiento por así decir técnico de la abreviación, adjudicando la sustancia del conocimiento únicamente a cuanto debe existir sin la adición del pensamiento, y que evidentemente desembocaría en los hallazgos más magros y abstractos. Este *kriterion* positivista se ha unido en Husserl, gracias al postulado inicialmente también positivista él mismo de una inmanencia pura de la conciencia, con el subjetivo-idealista, cristalizando de ello la tesis del ser-en-sí espiritual, de las entidades como una datidad *sui generis:* podría definirse a la fenomenología como la paradójica tentativa de una teoría libre de teoría. Pero pronto la alcanza la venganza por ello: lo que debe

2. cf., v. g., l. c., p. 105.

ser en sí, sólo es para la fenomenología; lo que ha descubierto con la mirada, lo ha engendrado para fundamentar el que mire. En la diferencia entre la función sistemática y lo presuntamente afectado, se torna, empero, y al igual que toda teoría, conmensurable a la crítica. Comienza a errar por doquier, porque precisamente los conceptos introducidos en nombre de la descripción de las así llamadas relaciones de cosas o datidades inmediatas de la conciencia pura no describen, en absoluto, procesos del conocimiento o tipos de los mismos, sino que sólo se prestan para posibilitar algo así como una unidad estructural dentro del marco de la "reducción". A semejanza de los filósofos vitalistas y de los teóricos de la forma, Husserl tiene la sensación de esta debilidad de los conceptos, pero sin embargo no logra renunciar a la clasificación de "contenidos de la conciencia", en beneficio de la resistencia científica contra el irracionalismo. Por ello debe dotar a las clases del conocimiento de cualidades que no corresponden a las actividades del conocimiento y, a la recíproca, violar las definiciones de esas clases del conocimiento, sin las cuales hubiera estado demás su introducción.

La tensión, latente en todo positivismo y activa aún en la evolución más reciente del mismo, entre el elemento lógico y el empírico, elementos ambos necesarios al ideal del conocimiento formado junto a la ciencia, pero sin poder unificarlos, la decide Husserl en favor del elemento lógico. Nuevamente se verifica una especie de dialéctica a pesar suyo: la máxima de guiarse de acuerdo a los hechos socava el concepto mismo de lo efectivo, la prioridad nominalística del *datum* sobre el concepto, y este último reclama la solidez positivística de la relación de cosas. Pero Husserl no aspira a este vuelco; quisiera llevar sus resultados a una concordancia inmediata con la lógica tradicional de la incontradictoriedad, cuya justificación suscitara todo ese proceso. En el sistema no-dialéctico, la dialéctica se convierte, a pesar suyo, en fuente de errores y,

no obstante, en *medium* de la verdad, al impulsar más allá de sí misma a todas las categorías gnoseológicas que abarcan hasta la liquidación del propio inicio, el análisis de la forma del conocimiento sin tener en consideración su contenido concreto y determinado. La trasposición del positivismo en realismo platónico no se logra: el postulado positivista de la datidad pura no puede ser transformado en el de la mera suposición de las relaciones de cosas ideales, y menos aún pueden interpretarse como datidad la idealidad, el concepto, el *logos*. Las categorías que caracterizan la filosofía de Husserl —las mismas que ingresaron al instrumentario de la ideología irracionalista en la era de la racionalización total— fueron ideadas, en su totalidad, con el fin de extirpar traicioneros restos de tierra en medio de la *prima philosophia*, las huellas de lo incompatible. La filosofía husserliana de la reflexión es la identidad de los extremos, de la datidad inmediata fáctica y del valer puro, y sólo es tolerable como siendo inmediata ella misma, pero no como, a su vez, conceptualmente mediaeta. Precisamente porque no puede emanciparse el concepto de la inmediatez con respecto a la facticidad y porque no puede salvárselo para la idealidad, su empleo dogmático debe prestarse para abatir a la conciencia crítica. Pero la relación entre los elementos contrastantes de la filosofía husserliana no queda en una relación exterior de *Weltanschauungen* incompatibles y que él tratara de poner de acuerdo. Antes bien, los conflictos obedecían a una compulsión objetiva. En cuanto científico y matemático, Husserl se ve enfrentado no sólo a una variedad informe, sino también a las unidades de lo ente en el concepto. Pero al no poder engendrarlas a partir del sujeto en cuanto "espíritu" —pues ello le resultaría sospechoso de metafísica idealística al positivista—, ni obtenerlas a partir de las variedades informes de lo fáctico, debe reivindicar como ensí a las estructuras unitariamente conceptuales que se yerguen ante su vista en las ciencias desarrolladas. Las enti-

dades son radicadas más allá tanto por el espíritu subjetivo como por una facticidad dispersa y meramente existente. El viraje platónico es involuntario. Debe presentar a las entidades como *absolutum* y como dato último, porque la norma científica del positivismo prohibe tocar el concepto del dato mismo. Pues el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* reprocha asimismo al viejo positivismo el no haber sido lo suficientemente fiel a esa norma, por lo cual habría desconocido las datidades ideales: "Uno no puede decidirse a tomar los actos del pensamiento como lo que representan en el sentido puramente fenomenológico, y con ello a permitirles que valgan como caracteres de actos de cuño totalmente novedoso, como nuevos "modos de conciencia" frente a la contemplación directa. No se ve aquello que, para quien contempla la situación sin dejarse inducir a error por los prejuicios tradicionales, es lo más manifiesto, a saber que esos caracteres de los actos son modos de querer decir, de significar tal y cual contenido del significado, detrás de los cuales no debe buscarse absolutamente nada que fuera o pudiera ser diferente precisamente de querer decir, de significar".[3] Y: "Lo que es el significado nos puede estar tan inmediatamente dado como nos lo está qué es color y sonido. No es posible seguir definiéndolo: es algo descriptivamente último".[4] Pero todo lo intencionado está mediado por el intencionar. El hecho de que la teoría del conocimiento no pueda remontarse por detrás de estructuras de la conciencia como la "función simbólica"[5] no fundamenta como fenómeno originario aquello a lo que se refiere. Además, debido a su extensión, el concepto de la datidad se modifica cualitativamente. Pierde aquello por lo que ha sido concebido y que también mantiene Husserl: el factor al que alude la expresión inglesa "*stubborn facts*", lo opaco, lo no eli-

3. *LU* II, 1, p. 182.
4. l. c., p. 183.
5. cf. Hans Cornelius, l. c., p. 90.

minable, lo que debe aceptarse lisa y llanamente, que prescribe al pensamiento su límite indesplazable. La concepción husserliana de la datidad mediata adolece del defecto de que sigue acreditándole lo que se disgregara a través de esas modificaciones, la inmediatez de lo intencionado. A este defecto debe la fenomenología muchos de sus yerros.

El concepto del *datum* es inicialmente en Husserl, al igual que en la gnoseología positivista y empirística, y también en Kant, materia sensible, "*material*", ὕλη: en la tercera de las *Investigaciones Lógicas* del segundo tomo, se define justamente lo "real" como "perceptible en sensibilidad posible".[6] Sin recurrir a algo inmediato, material-precategorial, es prácticamente imposible adquirir un concepto de realidad con los medios de la teoría del conocimiento tradicional, subjetivamente orientada; sin embargo, al mismo tiempo el análisis gnoseológico de lo inmediato no puede declarar suprimida su propia mediatez. Ello motiva la lógica dialéctica, la que eleva tal contradicción a determinación de la propia cosa, es decir, que tanto mantiene como niega el concepto de lo inmediato. Pero esta consecuencia le está cerrada a Husserl por el absolutismo de la lógica formal, de la incontradictoriedad pura, enfáticamente proclamado por él mismo. En sustitución, su teoría conforma a todo saber mediado de acuerdo al modelo de la inmediatez; a cambio del despliegue dinámico de la contradicción ingresa la estática construcción auxiliar de una realización autosuficiente del conocimiento, que debe dar lo mediato como primario. Pero la paradojalidad de este comienzo resulta incompatible con el propio criterio husserliano de la incontradictoriedad. El carácter de modelo de la datidad para todo conocimiento está instaurado desde las *Investigaciones Lógicas*. En ello, la terminología oscila entre intuición sensible y la totalidad de todos los *Erlebnis-*

6. *LU* II, 1, p. 280.

se en cuanto hechos inmediatos de la conciencia. Ello se basa en esa verdad, universalmente conocida desde los primeros escritos de Bergson, de que la estricta descomposición de la conciencia en "hechos" y su clasificación adolecen de un factor de arbitrariedad que se explica a partir de la necesidad de la reconstrucción del mundo cosal,[7] mientras que en la vida actual de la conciencia no sólo los actos aislados, sino también sus características, se funden muchísimo más entre sí. Pero Husserl no critica en absoluto las clases gnoseológicas, sino que las conserva para confundirlas y para utilizar la poca nitidez de su distinción en beneficio de la validez del concepto de datidad para lo mediato: justamente Bergson ha separado con mucho mayor nitidez la percepción y el recuerdo. Puesto que, hablando a grandes rasgos de acuerdo a los conceptos tradicionales, los actos del pensamiento como tales serían tanto hechos inmediatos de la conciencia como las impresiones sensoriales, en Husserl lo pensado, en cada caso, en los actos del pensamiento, y mediado por ellos, se convierte, en su momento, en inmediatez. En la sexta de las *Investigaciones Lógicas,* se equipara el ser-dado actual a la conciencia.[8] Según ello, en conclusión, la intencionalidad, en el conciso significado que Husserl confiriera a ese término, sería idéntica a la datidad. Mientras que lo mediato, lo ya pensado a través de la intención, sólo debe ser asumido, el concepto de la datidad inmediata se vuelve total: la percepción se torna el saber de algo, este saber se convierte en el estado de hecho primario e irreductible de la conciencia, y el mundo cosal percibido se convierte, por así decirlo, en lo radicalmente primero. La ambigüedad se transmite por herencia a las determinaciones fundamentales de las *Ideas,* donde el concepto de la datidad original y originaria resulta subordinado sin más a un elemento ob-

---

7. cf., v. g. Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience,* París, 1948, p. 92 ss.
8. cf. *LU* II, 2, p. 162.

jetivo, con lo que se lo escamotea mediante una determinación terminológica de la piedra del escándalo: "A toda ciencia le corresponde un territorio objetivo como dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, a todas las aseveraciones correctas en ese campo, le corresponden, en cuanto fuentes primigenias de la fundamentación legítimamente, ciertas visiones en las que los objetos de ese territorio alcanzan una datidad autónoma y, en forma cuando menos parcial, una datidad originaria. La visión que ofrece la primera esfera cognoscitiva 'natural' y todas sus ciencias es la experiencia natural, y la experiencia que ofrece originariamente es la percepción, entendiéndose esa palabra en el sentido habitual. Poseer algo real originariamente dado, 'observarlo' y 'percibirlo' en una visión inmediata, es una y la misma cosa".[9] En el curso de las *Ideas*, esta relación precrítica entre las ciencias y los objetos que las mismas estudian, se supone con total desenvoltura, tal como había ocurrido anteriormente en la lógica, y así ocurre ahora también con respecto a las cuestiones gnoseológicas de la constitución; también en una "posición fenomenológica" los "objetos deben alcanzar la datidad autónoma", sin que la frecuentemente citada "reducción" lo modifique en nada. La crítica de la razón se limita a la mera abstención del juicio; un sentido de superioridad y distinción con respecto a la cruda facticidad no impide aceptar el mundo cosal "tal como se da". A ello coadyuva el hecho de que el análisis se detenga en la percepción como su último. Pues percepción, en el sentido de la palabra alemana *Wahrnehmung*, y con toda certeza en Husserl, es siempre ya un *de algo;* la cosa terminada, por cuya constitución se esfuerza normalmente la gnoseología, se da precedentemente a Husserl, y su análisis termina en el tener conciencia de algo objetivo, tal como si estuviese inmediatamente dado, como si estuviese sencillamente aquí. Así, las *Ideas*, como antítesis a la re-

9. *Ideen*, p. 7 s.

flexión, emplean explícitamente los términos de "vivencia precedentemente dada" y "*datum* vivencial",[10] los que fijan a este último como ente en sí.

El discurso de la reflexión acerca de vivencias, el que indica pensamientos que se orientan hacia cosas unívocamente delineadas, presupone, en no menor medida, que el propio concepto de datidad está objetivado: que el sujeto relativo "tendría" una vivencia en sí, sobre la que se puede reflexionar luego. Se evita extraer la consecuencia simple, pero taxativa para el método del análisis de la conciencia, de que todo hablar de lo dado exige una reflexión tal, y que por ello el propio concepto de lo dado está mediado por el concepto de reflexión. Pero en la característica originaria de lo dado como algo ya determinado, sobre la que se basa toda la fenomenología, se alberga la cosificación: en la creencia de poder apoderarse de relaciones de cosas espirituales sin el accesorio del pensamiento. Sin embargo, Husserl se aferra tan tenazmente al concepto de lo dado que prefiere sacrificar la consecuencia gnoseológica antes que así mismo, hablando aún, en la *Lógica formal y trascendental*, de "percepción como *modus* originario del darse autónomo".[11] Y cosas similares. No permite que se conmueva la doctrina de la fundamentación de todo conocimiento. Una intención debe reposar en la otra. Pero entonces el único fundamento seguro lo constituiría un primario absoluto. No obstante, esta doctrina resulta incompatible con la consideración del proceso del conocimiento como un nexo funcional, a la que era proclive el lógico trascendental Husserl. Nexo funcional del conocimiento no puede significar sino que no sólo lo superior, categorialmente más formado, depende de lo inferior, sino que asimismo, del mismo modo, esto depende de aquéllo. Husserl no vio esto, o no lo admitió. Bastante paradójicamente, la con-

---

10. l. c., p. 148.
11. *Logik*, p. 141 y passim.

cepción de actos y significados nítidamente separados, estratificados unos sobre otros como piedras —herencia de la insaciable demanda positivista en pro de la evidencia de toda aseveración—, inauguró todas las doctrinas estático-ontológicas que continuaron a Husserl, todos los órdenes del ser restaurativos que se entresacaban de su lectura. Paralelamente se desarrollaba su gnoseología funcional. Sólo el que no llevara a término el conflicto despertó la apariencia de que la fenomenología podría restaurar, en cierto modo, la metafísica aristotélica en el terreno de la cientificidad y el criticismo. Al fin debió intentar unificar realmente ambas cosas. Recurrió al expediente de reinterpretar de otra manera lo originariamente fundamentante, la propia datidad, el refugio del ente, para convertirlo en un ser puro, en su propia posibilidad, como la posibilidad de algo que no debiera estar ya presupuesto en ello.

Esta ingeniosa construcción que quisiera redimir a lo dado de la maldición de ser dado, mantiene unido el sistema pero no redunda en su beneficio. En forma no muy disímil a como ocurre en el teorema kantiano de la intuición pura, la propia datidad resulta anulada en Husserl en la posibilidad del ser-dado, es decir que lo fáctico resulta anulado en la determinación esencial ontológicamente pura de ser-fáctico. Sólo que de la posibilidad pura de lo fáctico no sigue ningún tipo de existencia fáctica, ni siquiera la existencia de aquellos "hechos de la conciencia" a partir de los cuales ella misma había sido obtenida. La doctrina husserliana anterior de que "las verdades esenciales puras no contienen ni la menor afirmación acerca de los hechos", y que con ello "tampoco puede deducirse de ellas solas la más insignificante verdad de hecho",[12] se echa en saco roto. Se la pervierte convirtiéndosela en la tesis de la legitimidad esencial del *Dasein* en cuanto lo existente. En ella desaparece la diferencia entre la inalienabilidad de lo efectivo en cuan-

12. *Ideen*, p. 13.

to determinación universalísima —como una "ley esencial", si se insiste en quererlo así— y la afirmación de que el propio *Dasein* sería esencial, que niega la diferencia ontológica. Así, el método secciona la última remisión a la experiencia, que apoya su pretensión específica, y ya no resulta posible detener la recaída en el racionalismo precrítico. Sin embargo, el propio concepto de un *Dasein* pretrazado según la ley esencial implica esa diferencia ontológica que debe ser eliminada para gloria de la mayor pureza de la fenomenología. Huserl se atreve a realizar esa construcción falsa para privar de su fuerza a la datidad y, no obstante, salvarla a toda costa. Lo dado es el escenario íntimo de la cosificación en la doctrina del conocimiento: en su inmutable rigidez, en su mera existencia inmóvil, es posible aprehenderlo como inmanente, como propio del sujeto. Sin embargo, este carácter de propio del sujeto queda, al mismo tiempo, totalmente alienado al sujeto. El yo cognoscente, que lo aferra como su "hecho de conciencia", debe aceptarlo ciegamente como un absolutamente otro, reconociéndolo como independiente de su propio trabajo, e incluso guiarse según él en su espontaneidad, de una manera no del todo diferente de como el sujeto racionalmente administrante actúa como mero funcionario de su propiedad. Este antagonismo se anuncia en la identificación husserliana de las "cosas mismas" con un subjetivamente dado. Bajo la forma de la datidad, la promesa de seguridad formulada por el realismo ingenuo resulta transferida a la esfera del yo; aquí cree poseer en sí misma eso absolutamente firme e invariable que, por lo demás, se ha tornado problemático por doquier mediante la repregunta acerca del sujeto, convirtiéndose ella misma, así, en cierto modo, en una cosa respecto a sí misma. Ciertamente que, bajo la influencia de Bergson, el Husserl tardío ha formulado esta clase de consideraciones críticas: "El omnipotente sensualismo de los datos, tanto en la psicología como en la gnoseología, y en el que mayormente se hallan

prisioneros también quienes polemizan contra él con palabras o contra lo que imaginan bajo esas palabras, consiste en que construye la vida conciencial a partir de datos como, por así decirlo, a partir de objetos preexistentes. En ello resulta realmente por entero indiferente si imaginamos esos datos como 'átomos psíquicos' separados, barridos por el viento para formar montones más o menos estables según incomprensibles leyes fácticas a la manera de las leyes mecánicas, o bien si se habla de totalidad y de cualidades formales, considerando a las totalidades como precedentes a los elementos en ellos discernibles, y si dentro de esa esfera de objetos que ya son por anticipado se distingue entre datos sensoriales y vivencias intencionales en cuanto datos heterogéneos".[13] Esto es poco menos que una retractación de la pretensión fundamental de la fenomenología de describir lo que se hallaría dado en el "flujo de la conciencia", los fenómenos. Análogamente, en las *Meditaciones Cartesianas* se discute la concepción de los hechos concienciales como relaciones de elementos últimos: *a priori*, los mismos no estarían constituidos como tales.[14] Husserl llega incluso al reconocimiento de que las ciencias "objetivamente orientadas", que apuntan a objetos ya constituidos, suministran el modelo del análisis elemental gnoseológico; que el propio concepto del *datum* se halla estrechamente emparentado con el concepto dogmático de la cosa-en-sí, al que se opone precisamente el recurso al dato. Ese reconocimiento también afectaría, junto con el aspecto ontológico de la fenomenología, a la metafísica del ser, hacia cuyo nivel fuera elevada la fenomenología y que trata de asir lo extremo con la pretensión del saber inmediato. La apariencia de ser concluido y definitivo, que pasara de la cosa en sí "remanente" a la datidad en cuanto sustrato inmanentístico del conocimiento y que genera el *pathos* ontológico de un firmamento ideológico alejado del pensar dis-

13. *Logik,* p. 252.
14. cf. C. M., p. 86.

cursivo, cede ante una determinación dinámica del conocimiento: "Ya antes hemos tocado el punto de que el darse autónomo es, al igual que toda vivencia intencional singular, una función en el nexo conciencial universal. Su trabajo *(Leistung)* no se halla concluido, pues, en la singularidad, ni tampoco el trabajo como darse autónomo como evidencia, en la medida en que en su propia intencionalidad pueda 'exigir' implícitamente ulteriores darse autónomos, pueda 'remitir' a ellos para completar su labor objetivizante".[15] Así, en la revisión trascendental de Husserl, la doctrina de la visión originalmente oferente resulta efectivamente sustituida por un concepto funcional a la manera de la Escuela de Marburg. Pero el conflicto entre tal crítica y el dogma del "dato originario" ya no fue llevado a cabo por la reflexión de Husserl. A ese dogma se aferra incluso el último Husserl, pues de lo contrario hubiera destruido el procedimiento fenomenológico. Lo dado, en cuanto posesión absoluta del sujeto, sigue siendo un fetiche, también el del sujeto trascendental. Sólo cuanto "pertenece" al sujeto como factor parcial de su "vida" de la conciencia, y ello como factor fundamentante, ya no necesita ser pensado por el pensamiento, como le parece a Husserl en su desconcierto, sino que sólo debe ser asumido por el pensamiento sin esfuerzo y sin peligro de error. La teoría aparece como un riesgo: de ahí esa nostalgia de una teoría libre de teoría. La fenomenología permanece en teoría porque reflexiona necesariamente sobre el conocimiento, y no juzga "sin más", acaso empíricamente; quisiera estar libre de teoría porque de buena gana transformaría toda aseveración en datidad, eludiendo así la posibilidad de la falsa conclusión, así como la crítica. Ambas cosas son incompatibles. Si alguna vez la filosofía se entregara sin reservas a esa dialéctica que se inicia con la reflexión del dato, tendría que comenzar a vacilar su fundamentación gnoseológica junto con el método de las "reducciones", que Hus-

15. *Logik*, p. 142 s.

serl enseñara hasta el fin. Si ha de pertenecer a la esencia del "darse autónomo", como posibilidad pretrazada en ese "autónomo", el exigir otros darse autónomos, se hallaría quebrado su carácter fundamental. El conocimiento es lanzado a un proceso en el cual, como bien lo sabía Hegel, pierde su sentido el concepto de un primero absoluto.[16] No bien lo dado, en cuanto "exigente", remite más allá de sí mismo, ello lo degrada no sólo a mero factor parcial del proceso del conocimiento que se extiende más allá, sino que se revela también como procesal en sí mismo. La relación de cosas descriptiva tiene, a estar de las palabras del Husserl tardío, sus "implicaciones genéticas de sentido".[17] Pero ello toca la dicotomía de génesis y validez introducida desde los *Prolegómenos:* para la validez, su génesis ya no le es exterior, es decir que ésta ya no es independiente de su propio contenido de verdad, sino que la génesis cae en ese propio contenido de verdad que "exige". No es que haya verdad en la historia, como lo pretende el relativismo, sino que hay historia en la verdad. "Resulta indicado un decidido abandono del concepto de la 'verdad atemporal'. Pero la verdad no es —como lo afirma el marxismo —una función temporal del conocimiento, sino que se halla ligada a un núcleo temporal que reside simultáneamente en lo conocido y en el cognoscente".[18] En el umbral de tales reconocimientos, la filosofía husserliana de la reflexión se acercó muy estrechamente a ese automovimiento de la cosa, del concepto, que de otro modo hubiese imputado a la filosofía especulativa como extravagancia irrealizable. Tampoco Hegel exigió más que el que la relación de cosas "exigiese" un movimiento de la conciencia. Una vez que se obedece a ello, queda conmovida la idea cartesiana tradicional de la verdad como ade-

16. cf. v. g. Hegel, *WW* VIII (ed. Glockner), Stuttgart 1929, *System der Philosophie,* Einleitung., p. 63.
17. cf. *Logik,* p. 183.
18. Walter Benjamin, *Paris, Hauptstadt des XIX.* Jahrhunderts (Passagenarbeit), fragmento, manuscrito, fasc. nº 3.

cuación del concepto a la cosa. Al ser pensada, la cosa no es ya una cosa a la que podría uno adecuarse. En lugar de la verdad se convierte la dependencia recíproca y el producirse mutuo de sujeto y objeto, y ya no puede pensarse a la verdad como una concordancia estática, ni como una "intención". Si el Husserl anterior, el realmente fenomenológico, polemiza acertadamente contra la teoría de las imágenes y de los signos del conocimiento,[19] tal polémica también debería ser vuelta contra la idea sublimada de que el conocimiento sería imagen de su objeto en virtud de la semejanza de la *adaequatio*. Sólo con la idea de la verdad libre de imágenes, la filosofía se pondría a la par de la prohibición de las imágenes.

El postulado del asumir dentro del marco de la intención hace coincidir en una unidad inmediata justamente a lo mediato (y con ello también opuesto al sujeto que lleva a cabo el acto) con el propio sujeto; según las *Ideas*, el *noema*, en cuanto lo intencionado por el propio sujeto, debe ser "evidentemente dado".[20] El asombro acerca del "maravilloso tener conciencia" de un dato evidente que sin embargo "es, con respecto a la propia conciencia, algo contrapuesto, diferente, irreal, trascendental",[21] tal como lo manifiesta Husserl inmediatamente después de la tesis de la autoevidencia de lo intencionado, delata la discordancia entre lo que, al mismo tiempo, pertenece al sujeto y le es ajeno, y de la que adolece no sólo la doctrina husserliana del noema, sino cualquiera acerca del dato absoluto. El mero asumir es ambiguo: recuerda la muralla contra la que se estrella el espíritu allí donde algo no es su semejante, y es un trozo de sometimiento e ideología. Con la pregunta acerca del origen absoluto se aparta el interrogante respecto al "trabajo", respecto a la producción social como condición del conocimiento. Se la olvida ya an-

19. cf. *LU* II, 1, esp. p. 421 ss. e *Ideen,* passim, esp. p. 79 y 99.
20. cf. *Ideen,* p. 204.
21. Ibíd.

tes de todos los análisis fenomenológicos individuales: en el método en el "principio de todos los principios", el de "que toda visión originariamente oferente es una fuente legítima del conocimiento, de que todo cuanto se nos ofrece originariamente en la 'intuición' (por así decirlo, en su realidad corpórea) debe ser simplemente asumida como lo que se da, pero también sólo dentro de los límites dentro de los que allí se da.* Esta norma, obligatoria para toda la filosofía husserliana, se basa justamente en el hecho de que sea lo que se ofrezca en una visión, se trate de una mera sensación o de una aparición estructurada o categorialmente formada, pueda ser tranquilamente observada por la conciencia, sin que lo observado se modifique por el acto de la observación, y sin tener en consideración la composición interna de lo que "aparece". La experiencia ingenuo-realística de que la cosa permanece idéntica incluso cuando el sujeto aparta su mirada de ella, se transfiere al concepto de la datidad, el que se debe luego a la reflexión crítica. La misma abandona la herencia del sustrato precrítico, sin que se aclare qué se ha modificado por el viraje hacia la inmanencia de la conciencia: que en ella ya no le cuadra al dato esa "objetividad" con la que cuenta la experiencia no reflexionada. Es éste el precio que debe pagar en sujeto por la indubitabilidad cartesiana de los hechos de la conciencia. También está obligado a transferir el carácter de objetividad indisputable a sus propios datos para poder fijar las determinaciones inmanentísticas a algún ente. La cosificación de la datidad es tan necesaria como insostenible. Sólo en cuanto la conciencia, a la cual se reduce, se desconoce a sí misma en uno de sus factores, al que tanto mantiene como perteneciente a la conciencia, como se le opone en tanto que lisa y llanamente existente, es posible, en general, imaginar algo así como el elemento obje-

* l. c., p. 43 s.; cf. l. c., p. 187, donde al dato a ser asumido se le atribuye un cómo de su datidad, al que tendría que atenerse el fenomenólogo.

tivo *(Gegenständlichkeit)* a partir de la mera conciencia. La tentativa idealística de recomponer por adición la cosa disgregada por la crítica a partir del juego conjunto de material sensible y forma categorial, se torna culpable de una *petitio principii;* lo que debe ser construido como cosa, ya resulta imperceptiblemente incorporado dentro de la concepción de aquello en que, como consecuencia de la iniciación, tendrían que obrar los mecanismos de la constitución categorial del objeto. Lo que para la crítica kantiana de la razón se llama aún multiplicidad caótica, lo interpreta Husserl completamente según el modelo de lo ya constituido, para poder demostrar tanto más plausiblemente la objetividad de la constitución subjetiva. En su suposición del "como qué" se da un objeto al sujeto, se refleja el propio sujeto, pues precisamente esta *quidditas* sería aquello a través de lo cual, según las reglas del juego del análisis de la conciencia, el pensamiento puede lograr determinar lo incalificado. Mediante tal contradicción se admite que el pensamiento no lograría llevar a cabo, en absoluto, la determinación del "qué" *(Was)* como juicio verdadero, si no le correspondiera algo en el último sustrato. Así, en el dogmatismo, el que ni siquiera reduce el dato tan radicalmente como lo querría el programa, sino que le deja el "como lo que" en condición de su "en-sí", anida al mismo tiempo algo de verdad; expresión de la impracticabilidad de la construcción idealística no bien la misma alcanza la plena consecuencia. Fantasmagórico, como una imagen reflejada, aparece en la fenomenología trascendental lo no perteneciente al sujeto, mientras que la misma se ilusiona en evadirse de la fantasmagoría precisamente en el reflejo del "ofreciéndose como tal", fiel a la definición de Benjamín del *art nouveau* como el sueño en el que el soñador sueña que despierta.[22] Al respecto, la doctrina husserliana de las esencias y la consigna gnoseológica de "a las cosas" tienen un mismo sentido. Lo que

---

22. cf. Walter Benjamin, l. c. fasc. K 2.

no se agota en el análisis de la conciencia resulta absorbido por éste y luego presentado dentro del propio ámbito de sus dominios como si fuese el ser, lisa y llanamente. El sujeto se autoenaltece al atribuir autoridad absoluta a su producto. Lo que se presenta como una superación del idealismo, sólo impulsa, como si se burlara de la reconciliación de sujeto y objeto, hacia la irracionalidad, el poder de disposición de un pensamiento autoritario: el pensar pierde el derecho crítico sobre lo pensado.

La demostración inmanente de la mediatez de lo inmediatamente dado en sí mismo, convence a su concepto de ser culpable de una contradicción. Pero la misma se explica precisamente mediante el hecho de que ese concepto, que debe fundar la existencia cosal como conexión de lo dado, es, él mismo, producto de la cosificación. La composición del objeto a partir de "elementos" del conocimiento y de su unidad supone el derivando. Términos tales como materia, sustancia, en Husserl "ὕλη" del conocimiento, que en toda filosofía inmanentística denominan al dato, recuerdan, no por azar, ese carácter de lo estable, de lo ente en sí, abstraído de la cosa trascendente. Lo dado, como algo independiente de la espontaneidad de la conciencia, sólo puede ser caracterizado mediante expresiones tomadas del mundo de las cosas. La necesidad de hacerlo es más que meramente verbal. Justamente lo que el yo debe poseer como su elemento más seguro y al mismo tiempo separado de él, se acerca máximamente a lo poseíble, al mismo tiempo rígido y disponible; la limitación circunscripta del dato, supuesta por el análisis elemental, es la de las cosas en cuanto propiedad, y en última instancia se halla ciertamente derivada de títulos de posesión. A ello corresponde el que la filosofía de la inmanencia no se haya planteado como tarea, desde un principio, la de disolver seriamente el mundo cosal, la de discutir su existencia, sino de reconstruirlo "críticamente", es decir, a través de la evidencia de la autocerteza. Con ello ha jurado

de antemano sobre la cosa en cuanto *terminus ad quem*. Debe justificar mediante la reflexión al mundo precrítico de la experiencia como un mundo de cosas. Pero los constituyentes formales, los principios de la razón pura, no bastan para ello. Siguen siendo inauténticos, e incluso en Kant son una mera red de conceptos echada por sobre el ente y que requiere, en cada caso, un material de la experiencia. No suministran esa seguridad indisputable en la que justamente podría acreditarse la justificación científica del mundo cosal. Por ello, con un nuevo dogmatismo fetichístico, la seguridad es desplazada hacia ese material que, debido a la escisión de la forma categorial, ha sido convertida en algo completamente indeterminado, abstracto. Su abstractitud es el refugio en el que se atrinchera esa parte de la cosa que no es posible generar a partir de la subjetividad pura. Lo más subjetivo de todo, lo aparentemente dado al sujeto en forma inmediata y sin instancia intermedia alguna, es, al mismo tiempo, el residuo de la cosa en cuanto lo más extraño de todo al sujeto y sobre lo que éste no tiene poder alguno. Sin el modelo de la cosa, que aquí debe ser independiente de la arbitrariedad subjetiva, el ser-en-sí acategorial del dato no sería plausible en absoluto. Así como alguna vez lo fue la cosa, así el dato es aquello "a lo que se refiere el pensamiento". Debe ser relativo al contenido estar "aquí" y, al mismo tiempo, ser inmanente; pero su contenidicidad, casual con respecto a la conciencia, es incompatible con su inmanencia, con su esencia perteneciente a la conciencia, mientras que la gnoseología, para no violar su principio, debe obstinarse en la inmanencia del dato; la propia construcción de la inmanencia de la conciencia no puede prescindir de un concepto de lo dado para ser capaz de formular afirmaciones de algún contenido, "juicios sintéticos". Todo el esquema de forma y contenido desde Kant sólo puede sostenerse en la medida en que se formule un predicado del contenido de ese ser-en-sí que, por su parte, fuera atacado por la

crítica de la razón. Pero justamente ese ser-en-sí no le cuadra al dato: una conciencia que afirme poseerlo, sólo sabe acerca de él a través de la mediación de la conciencia, como lo comprendieron los idealistas postkantianos. E incluso la sustitución del dato por el ser-en-sí de la cosa no ayuda a la teoría del conocimiento a salir del atolladero. Esa abstracticidad del dato en cuanto resto reducido de la plena experiencia, que lo asimila al sustrato impenetrable, lo despoja al mismo tiempo de aquello que debe garantizar, una vez que se perdió debido a la escisión del conocimiento en forma y contenido: de la dignidad de lo ente absoluto. En su abstracticidad, el dato resulta reconocible como resultado de una abstracción, como algo que ha debido ser primeramente producido. Es vana la caza del dato como estado de hecho fenomenológico. Incluso bajo la suposición de la mera datidad inmediata, el análisis siempre vuelve a hallarse frente a estructuras que trascienden tal datidad. De ahí la tendencia husserliana de subvertir la habitual jerarquía de la filosofía de la inmanencia y de construir sobre la base de la intencionalidad en lugar de hacerlo sobre la mera sensación. Desde los *Prolegómenos* había perdido la fe en la obviedad de lo ininteligible, de los hechos, y, con ello también, en el principio elemental de la conciencia de los objetos, de lo inmediatamente dado. Por ello más tarde intentó tímidamente pensar el "flujo de la conciencia" como un *continuum* infinito,[23] el que sin embargo no podría componerse por cierto de clases elementales de "representaciones". Pero incluso en ese continuo flujo "cada vivencia singular... tal como comienza, debe terminar, y con ello clausurar su duración".[24] La gnoseología tradicional de las "vivencias" no se liquida, sino que sólo se revierte su orden. Antes que sacrificar, junto con el dato, la ilusión de lo cosalmente sólido que el mismo depara, reclama los atributos de lo sustentante, de lo pri-

23. cf. *Ideen*, p. 163.
24. Ibíd.

mero, de lo que, según el idioma de la gnoseología, es lo producido, lo superior. Por cierto que la fenomenología hegeliana conoce también una inmediatez sobre grados cada vez más elevados de la conciencia, de la mediación. Pero Husserl no reflexiona sobre el proceso que la genera. El encandilamiento en contra de la producción lo induce a tomar el producto por dado. También la esfera de la abstracción más extrema resulta inconscientemente dominada por la tendencia general de una sociedad que, puesto que ya nada de bueno espera de su propia dinámica, debe hipostatizar como definitivas, como categorías, todas sus formas cosificadas existentes. Ya en Husserl, en las células más íntimas de la teoría del conocimiento, se anuncia esa fetichización de lo que ya es ente, la que en la era de la superproducción, paralelamente al maniatamiento de las fuerzas productivas, se difunde sobre la conciencia social total. También en este sentido, las entidades de Husserl son una "segunda naturaleza".

Sin embargo, el concepto de la datidad como residuo óntico en medio del idealismo, no sólo tiene al mundo cosal como modelo de su estructura, sino que, en el sentido más riguroso, presupone ya ese mundo que pretende fundamentar. La datidad exige, de acuerdo a su propio concepto, un sujeto al que se refiere. No puede hablarse de un dato lisa y llanamente, sino sólo de lo que le está dado "a uno" o, tal como place a la teoría del conocimiento", a "mí". Los filósofos inmanentistas idealistas y positivistas diferían entre sí sobre todo en que los primeros acentuaban la necesidad de determinar el sujeto al que debe estarle dado algo, si no se quería que la expresión de datidad no superara en arbitrariedad a toda la metafísica, contra lo que había sido ideada. Sin embargo, también la búsqueda del sujeto de la datidad conduce a una antinomia. Evidentemente no debe ser el sujeto espaciotemporal, empírico, ya constituido; de lo contrario, la condición necesaria a la que se halla sometido el concepto de lo dado sería

justamente aquello que, como consecuencia de toda la tradición desde Hume y Kant, debía legitimarse luego como conexión de lo dado. En cambio, a un sujeto trascendental "puro" no puede ciertamente estarle dado algo. Pues es una determinación del pensamiento, un producto de la abstracción que no puede reducirse sin más a un común denominador con algo inmediato; no es en absoluto un yo concreto que posea un contenido concreto de conciencia. El sujeto trascendental se hallaría separado de lo dado incluso por la diferencia ontológica que debe desaparecer en su construcción. Lo sensible no está presente inmediatamente para lo no-sensible, sino no sólo a través del concepto, que no "es" la sensibilidad sino que la intenciona y con ello la deroga. Ciertamente por ello afirmó Kant, en la *Estética trascendental*, la existencia de un estrato de la subjetividad constitutiva, que sea forma pura de la sensorialidad, libre de todo agregado empírico, pero también de todo ingrediente pensante del sujeto. La dicotomía de forma y materia depara dificultades insuperables en la concepción de la "intuición pura" que allí resulta convertida en forma, sin que pueda aislarse de ella algún contenido independiente. El sujeto totalmente formal, trascendental, la mera totalidad de las condiciones de la experiencia posible, tampoco sería capaz de Intuiciones "puras". Ningún sujeto emancipado de todo lo empírico puede ser, en general, forma para lo dado, a nadie —y ya el dativo es problemático— le puede estar dado algo, nadie puede recibir un contenido tal, cualquiera sea su procedencia. La abismal observación de Kant acerca de la heterogeneidad de los conceptos intelectuales puros y de las intuiciones sensibles,* muestra la conciencia que de ello tenía, sin de-

---

* cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 182. La observación kantiana tiene su larga prehistoria en la filosofía antigua. Como consecuencia de una cita de Teofrasto en *De sensu,* ya Parménides enseñaba la semejanza entre el percibiente y lo percibido, mientras que Heráclito habría sostenido que sólo lo dese-

jarse seducir por la tentación de la consistencia del propio sistema. El conocimiento jamás logra expulsar sin residuo su factor mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que éste quiere dominar y que surgiera del propio conocimiento. La semejanza, la "igualdad" de sujeto y objeto con la que se topara Kant, es el factor de verdad de aquello que la teoría de las imágenes y de los signos expresa en forma invertida, la de la duplicación. El que el conocimiento o la verdad sea una imagen de su objeto es un sustituto y un consuelo a cambio de que lo similar haya sido irrecuperablemente desgajado de lo similar. El carácter de imagen del conocimiento oculta, en cuanto falsa apariencia, el que el sujeto y el objeto ya no se asemejan, y ello no significa sino que están mutuamente alienados. Sólo en la renuncia a toda apariencia de esta clase, en la idea de una verdad despojada de imágenes, queda derogada la *mimesis* perdida, y no en la conservación de sus rudimentos. Esa idea vive en la nostalgia de Husserl por las "cosas mismas". Sería la idea "de la fuerza del nom-

---

mejante, lo opuesto, podría reconocer a lo similar. Platón siguió la tradición eleática. Aristóteles incluso remontó la μέθεξις platónica a una doctrina de la semejanza: la pitagórica, según la cual las cosas existen por imitación de los números (*Metaphysik* A, 987b). Entre las pruebas en pro de la inmortalidad del alma, en el *Fedón*, no falta el argumento de que a la semejanza del cuerpo con el mundo de las apariencias correspondería una semejanza del alma con el mundo de las ideas (79). Ello no está lejos de la conclusión respecto a la semejanza de sujeto y objeto como condición del conocimiento. Si la racionalidad es, en conjunto, la desmitologización de los comportamientos miméticos (cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 38 ss.), no puede sorprender que el motivo mimético se mantenga con vida en su reflexión sobre el conocimiento; acaso no sólo como rudimento arcaico, sino porque el propio conocimiento no puede ser concebido sin el agregado —cualquiera sea la forma en que esté sublimado— de *mimesis:* sin ésta, la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento resultaría imposible.

bre... refugio sin imagen de todas las imágenes".[25] Pero la teoría del conocimiento, que quiere fundar la unificación de lo separado a partir del sujeto, depende de conceptos fijados tales como forma y contenido en cuanto sus elementos. Por ello debe buscar un *tertium comparationis* que posibilite su unificación. Lo sensiblemente dado, la ὕλη, que incluso, según Husserl, confiere su contenido a todo conocimiento, aunque sólo sea mediante un "cumplimiento", reclama su similar para poder siquiera existir. A aquello que estuviese puro de toda sensorialidad no le cuadraría nada sensorial; un sujeto sustraído, aunque fuera abstractamente, al *continuum* espaciotemporal, no poseería intuiciones. El anatema lanzado sobre el "naturalismo" no le ahorra a la gnoseología el recurrir, en el análisis de lo dado, al aparato sensorial, a los órganos sensoriales. Pero estos, según las reglas del juego de la teoría del conocimiento, son una parte del mundo cosal, y por ello la gnoseología se enreda en un ὕστερον πρότερον. El imperativo tradicional de que los órganos sensoriales deben excluirse al igual que la persona individual que los lleva, sólo es una parte de estrategia apologética. Fenomenológicamente hablando, la expresión "con los ojos" pertenecería al sentido de la vista y no sería simplemente una reflexión causal y una explicación teorizante.* Sería absolutamente incon-

---

25. Walter Benjamin, *Schriften* II, Francfort. 1955, p. 15 (Kurze Schatten).

* Husserl se acercó sorprendentemente a esto en la "Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la singularidad" (*Meditaciones cartesianas*, nº 44). "Entre los cuerpos de esta naturaleza singularmente aprehendidos sólo hallo como única cosa de destacar a mi cuerpo, es decir, como el único que no es un mero cuerpo físico sino justamente un cuerpo humano, el único objeto dentro de mi historia universal abstracta al que, de acuerdo a la experiencia, le atribuyo campos sensoriales, aunque en diversos modos de pertenencia (campo de la sensación táctil, campo del calor y del frío, etc.), el único en el que domino y gobierno inmediatamente y en el que gobierno en particular en cada uno

cebible el sentido de la vista sin el ojo y el de la audición sin el oído. La μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el derivar lo dado, la materia primaria del conocimiento, *a posteriori* de los órganos sensoriales, como lo propiamente constituido a partir de ellos, no es un error de pensamiento corregible: su inevitabilidad convence al principio inmanentístico de su propia falsedad. Los fenómenos sensoriales son absolutamente sólo conmensurables con los "sentidos" e independientemente de ellos no son revelables, no "están". El método demostratorio, que en contraposición al definitorio quiere aprehender lo sensorialmente dado, debe apelar explícita o inexplícitamente a los órganos sensoriales para "mostrar" de algún modo qué es lo sensorial y qué es la sensorialidad. El "a mí" que el dato reclama necesariamente es el sujeto como algo sensorialmente determinado, algo que puede ver y oír, y justamente eso le está negado a un sujeto trascendental o puro. La contraposición estática de *constituens* y *constitutum* no es

---

de sus órganos. Percibo tactando cinestésicamente con las manos, viendo al mismo tiempo con los ojos, etc., y en todo momento puedo percibir así, de modo que esas sinestesias de los órganos transcurren en el "yo hago" y están sometidos a mi "yo puedo"; además, poniendo en juego esas sinestesias, puedo embestir, empujar, etc., y con ello obrar corporalmente de manera inmediata, y luego mediata". (p. 128). El que se atribuyan campos sensoriales al cuerpo humano tendría una incalculable trascendencia para el principio de la fenomenología si se extrajeran conclusiones de la descripción; "atribución" es aquí una expresión vaga para designar la indisoluble unidad de órgano y ὕλη sensorial. Pero la admisión de tal unidad llevaría a concluir nada menos que la circunstancia de que la sensación —un estado de hecho irreductible del yo trascendental, según la doctrina de Husserl— no puede aislarse en absoluto de los órganos sensoriales. Se la fundiría fenomenológicamente con algo no expresable como hecho de la conciencia: el *constituens* sería tan dependiente del *constitutum* como éste de aquél. En este punto debe enmudecer el análisis de Husserl si no quiere destruir toda la ἐποχή mediante un hallazgo obtenido en la misma.

suficiente. Si la gnoseología ha averiguado que el *constitutum* necesita al *constituens*, así el análisis —en la medida en que no quiera presentarse la propia idealidad tan ingenuamente como el realismo ingenuo presenta la realidad— debe referir, por el contrario, los hechos de la conciencia que valen como constitutivos según su propio contenido, e incluso según su propia posibilidad, a lo que, según la gnoseología tradicional, recién está constituido. Una sospecha de ello vive en la insistencia de Husserl acerca de *noesis* y *noema;* pero queda impotente, porque se inclina ante los tabúes de la teoría del conocimiento, que su impulso más profundo querría quebrantar.

La estética trascendental de Kant se resigna al *quid pro quo* de *constituens* y *constitutum,* desensorializando la sensorialidad. Su intuición pura ya no es intuitiva. La dependencia de lo dado con respecto a algo ya constituido en cada caso se sedimenta en la terminología kantiana en expresiones tales como precisamente aquella siempre recurrente de que "nos" estarían dados los objetos.[26] Desde Maimon se ha criticado su contradicción con la teoría del objeto como mera aparición, en lugar de darse cuenta de la confesión implícita del límite de la aprioridad junto a ese *constitutum* cuya constitución debe tributar el apriorismo. Pero en el centro de la tentativa kantiana de conciliación reside una paradojalidad, en la que se ha concentrado la contradicción insoluble. Se la indica idiomáticamente mediante la nomenclatura de "intuición pura" para el espacio y el tiempo. La intuición, como certeza sensorial inmediata, como la datidad desde el punto de vista del sujeto, designa a un tipo de experiencia que, justamente en cuanto tal, no puede ser en absoluto "puro", no puede ser independiente de la experiencia; la intuición pura sería un hierro de madera, una experiencia sin experiencia. De poco serviría si se interpretara la intuición pura como

---

26. cf. v. g. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 106.

una elástica manera de decir para las formas de la intuición depuradas de todo contenido particular. El hecho de que Kant, por el contrario, oscile, en la estética trascendental, entre las expresiones "forma de la intuición" e "intuición pura", atestigua la inconsistencia de la cosa. Desesperadamente y como de una sentada, quiere reducir la inmediatez y la aprioridad a un común denominador, mientras que el concepto de la forma, en cuanto remitido a un contenido, constituye ya de por sí una mediación, un algo categorial, si se quiere. La intuición pura, sin determinación de diferencias, únicamente porque, de ella misma sensorial, sería "experiencia"; la sensorialidad pura, separada de la referencia a cualquier contenido, ya no sería una intuición, sino sólo un "pensamiento". Una forma de la sensorialidad que mereciera el predicado de la inmediatez sin ser ella misma, empero, datidad, es absurda. Las formas de la sensorialidad son contrapuestas tan enfáticamente por Kant a las categorías, entre las que habían sido introducidas por Aristóteles, como aquél censura, sin determinación de diferencias, únicamente porque de lo contrario, estaría puesto en peligro el dato inmediato presuntamente presente en esas formas: Kant tendría que admitir que el "material" sobre el cual tendría que actuar el trabajo categorial ya se hallaría preformado de por sí. El espacio y el tiempo, tales como los extrae en su preparación la estética trascendental, son, a pesar de todas las aseveraciones en contrario, conceptos, y en el lenguaje kantiano representaciones de una representación. No son intuitivos sino las supremas universalidades, bajo las cuales se comprende "lo dado". Pero el que de hecho no pueda hablarse de un dato independientemente de esos conceptos. convierte a la propia datidad en algo mediato. En ello tiene razón la crítica formulada a Kant por el idealismo especulativo, la que fluidificó la antítesis de forma y contenido. Ninguna materia puede ser aislada de las formas. No obstante, la forma es únicamente en cuanto media-

ción de la materia. En tal contradicción se expresa el reconocimiento de la no-identidad, la imposibilidad de encuadrar en conceptos subjetivos, sin excedentes, lo que no es del sujeto; y, por último, el fracaso de la propia teoría del conocimiento. Toda la concepción del capítulo del esquematismo se halla objetivamente motivada por el hecho de que Kant se percata *a posteriori* de la esencia categorial de lo que para él se denomina sensorialidad. Al hacer estar preformado mediante un "arte recóndito en las profundidades del alma humana"[27] cuanto se hallaba inicialmente como materia prima del conocimiento, puede estatuir la homogeneidad de forma categorial y contenido sensorial, sin la cual ambas "cepas" del conocimiento no se encontrarían, lisa y llanamente. La doctrina del esquematismo refuta inexplícitamente la estética trascendental. Si en los hechos ésta valiera tal como lo prescribe la arquitectura del sistema, la transición a la lógica trascendental sería un milagro. Pero si la sensorialidad pura, como plena consecuencia del programa de la estética, fuera despojada de su materia, la misma se reduce a algo simplemente pensado, a una parte de la lógica trascendental, y no resultaría comprensible cómo vendría a unírsele el pensamiento. El propio Kant, que discute el carácter conceptual del espacio y del tiempo, [28] no logra empero superar el hecho de que el espacio y el tiempo no pueden ser representados sin algo espacial y temporal. En esa medida ellos mismos no son intuitivos, no son "sensibles". Esta aporía fuerza las aserciones contradictorias de que el espacio y el tiempo serían, por una parte, "intuiciones"[29] y, por la otra, "formas".

En Husserl, al igual que en todo el lenguaje filosófico áulico, el concepto de la datidad es equívoco. Comprende

27. Kant, l. c., p. 185.

28. cf. v. g. Kant., l. c., p. 80 y 87.

29. cf. v. g. Kant., l. c., p. 81.

igualmente los factores sensoriales de la vida de la conciencia así como los que poseen una función simbólica, los "actos", según la terminología husserliana. Esta ambigüedad surge en la necesidad de contrastar lo dado tanto a los conceptos naturalísticos como a la arbitrariedad especulativa. Al mismo tiempo se deja entrever en ella que el *ens concretissimus* de la teoría del conocimiento, los elementos constitutivos de la impresión o "sensaciones" ya son, ellos mismos, abstracciones: en ninguna parte se presentan puros, independientemente de los factores categoriales, y sólo pueden ser violentamente arrancados de la complexión de la conciencia, a expensas de la relación de cosas, del dato como tal. El análisis de la conciencia no logra eludir por completo la dialéctica del concepto de la datidad. En las formulaciones husserlianas resuena como aquella en la que la corriente de la conciencia se constituye en la "duplicidad y unidad de ὕλη sensuales y μορφή intencionales".[30] Pero a esta última se le confiere esta prioridad: "la intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y grados, equivale también a un *medium* universal... que finalmente lleva en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se hallan caracterizadas como intencionales".[31] La relación es, pues, inversa con respecto a toda la tradicción nominalística, a ese tipo de análisis de la conciencia que se dejaba guiar por la concepción de que las representaciones serían algo así como pálidas reproducciones de las sensaciones. Con ello, Husserl adecuó la teoría del conocimiento al realismo platónico de la lógica y a su afirmación de la independencia de todos los conceptos universales con respecto a la abstracción: para él, el factor material no es en realidad, incluso en el proceso del conocimiento del contenido, el sustrato del mismo, sino una mera función del factor espiritual, un accidente. Pero al mismo tiempo, la composición positivista de la conciencia, formada por es-

30. *Ideen*, p. 172.
31. l. c., p. 171.

tratos o clases de vivencias, le prohibe el pensamiento de la mediación de la inmediatez, implícito en su propia tesis de la preeminencia de la intencionalidad. En lugar de ello vuelve cabeza abajo únicamente la jerarquía estática de las clases gnoseológicas usuales, pero sin tocarla. Lo que para la tradición era lo primero, la sensación, el "material" kantiano, se convierte para él en lo último, un τέλος convocado por el proceso del conocimiento, el "cumplimiento" final de la intención.[32] El factor propiamente inmediato, material, de la percepción compleja parécele a Husserl —para quien la percepción es el saber inmediato de su objeto— algo que sólo se añade *a posteriori*. La necesidad de la "verificación" de un acto perceptivo —que como tal se halla sujeto al error— mediante la confirmación de las expectativas que residen en la percepción, conduce a que se confunda la comprobación del conocimiento con su motivación. Después de que la primacía de la intencionalidad ha suprimido tendencialmente el concepto de sensación, el cumplimiento debe restituir a la intención la materia perdida. Lo absurdo de ello es que si bien la percepción, en cuanto conciencia de algo, pertenece a los actos intencionales, requiere en cambio un nuevo factor, precisamente ese cumplimiento, el cual, sin embargo, no puede llevarlo a cabo, según la teoría de Husserl, nada que no sea la propia percepción. Husserl atribuye un carácter clave a este paradójico concepto del cumplimiento: define la evidencia como cumplimiento, y ella vale para él como criterio de verdad: "El concepto de confirmación se refiere exclusivamente a actos ponentes en relación con su cumplimiento ponente y, en última instancia, con su cumplimiento mediante percepciones. Dediquemos a este caso particularmente destacado una reflexión más detallada. En él, el ideal de la adecuación suministra la evidencia. En el sentido más lato hablamos de evidencia toda vez que

32. cf. l. c., p. 300 y passim, esp. en el capítulo *Phänomenologie der Vernunft*.

una intención ponente (sobre todo una afirmación) halla su confirmación a través de una percepción correspondiente y totalmente adecuada, aunque sólo una síntesis adecuada de percepciones singulares interconectadas".* Según esto, la percepción, en cuanto "intención ponente", debe ser literalmente cumplida, confirmada y tornada evidente mediante la percepción, la que se traslada equívocamente hacia su segundo significado, el hilético, mientras Husserl evita temerosamente el concepto de sensación. De la minimización del factor hilético a mera "confirmación" de la percepción, la doctrina fenomenológica extrae ganancias decisivas con miras a su constante esfuerzo por hacer desaparecer el factor heterogéneo, en el que tendría su límite el apriorismo eidético. Puesto que exigir el cumplimiento sería, para Husserl, una ley esencial de la intención, se transfiere el propio cumplimiento al reino de las esencias, y la facticidad, lo no "puro", lo no transparente, a la razón, allí donde opone la más empecinada resistencia —en la fundamentación de la realidad de los objetos—, se diluye en algo preindicado por la razón y, finalmente, en una mera determinación de la razón. Una vez que la ὕλη del conocimiento se ha convertido en el mero "cumplimiento" del mismo, la ὑλή se representa a sí misma, con doble facilidad, como parte constitutiva de un aparato categorial, como mecanismo de adaptación progresiva de la conciencia a un algo que resulta descartado del análisis precisamente mediante este tratamiento. La teoría del cumplimiento se revela finalmente como un círculo vicioso debido a que se espera el cumplimiento por parte del "objeto", el que la percepción daría o presentaría como algo presente.[33] Pero justamente, según la teoría de Husserl, lo presente a la percepción no es simple ὕλη, sino algo ya a su

* *Investigaciones lógicas*, II, 2, p. 121. Ya antes la misma percepción fue definida explícitamente como cumplimiento (*Erfüllung*) (cf. l. c., p. 116).

33. cf. *LU* II, 2, p. 116.

vez "categorizado", es decir, solamente puesto bajo la mira de la intención. El cumplimiento de la percepción en cuanto una intención sería llevado a cabo por el sentido de esa intención, y no por la sensación. En la búsqueda del qué al que se refiere, la conciencia fenomenológica vuelve a chocar, una y otra vez, únicamente consigo misma. Allí donde Husserl intenta poner coto a la infinitud de las intenciones fundadas una dentro de la otra, se enreda en el sistema especular de las intenciones, y el trabajo de Sísifo de determinar la materia a partir de la intención se convierte aún en una segunda maniobra para negar la diferencia ontológica. La gnoseología de Husserl aúna un análisis de la conciencia orientada respecto a las "cosas" —en este caso, respecto al avance del intencionar no acertado hacia la evidencia— con la absolutización del espíritu. Aquello no-idéntico, con cuya elaboración comienza el conocimiento, a estar del idealismo y el positivismo antiguos, es desterrado a sus confines extremos, tal como los salvajes en la suficiente civilización del imperialismo; pero con ello también se ahuyenta de la gnoseología el motivo crítico, la decisión acerca del *Dasein*. La gnoseología se tranquiliza ante el hecho de que el propio concepto del cumplimiento sería requerido por la estructura esencial de la conciencia, es decir espiritualmente, y se sustrae a lo que ella, más allá de esa estructura, aporta como elemento fáctico, no-espiritual; a lo que, kantianamente hablando, agrega al mero concepto. Pero con ello se sustrae a la verdadera cuestión de la legitimidad del conocimiento. La filosofía sustituye su pretensión a fallar acerca de la corrección y la falsedad de los juicios de contenido por un esquema de las formas apofánticas, en las cuales también el "cumplimiento" halla su modesto lugarcito. Mientras se continúa afirmando solemnemente la plenitud concreta, la primacía de la intencionalidad destruye el referimiento de la filosofía a lo real y permite una fenomenología de todo y de todos, exenta de riesgos pero que a nada com-

promete, en forma no del todo disímil al relativismo, al que los *Prolegómenos* debían asestar el golpe de gracia.

Bajo el primado de la intencionalidad, se esfuma la diferencia de ésta con respecto a lo no intencional. Es cierto que ambos factores se interpenetran. Husserl quiere rendirle justicia a esto en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* mediante el concepto de la animación del complejo de la sensación: "las sensaciones se tornan manifiestamente sólo en la reflexión psicológica en objetos de la representación, mientras que en una representación ingenua y visual son ciertamente componentes de la vivencia representacional (partes de su contenido descriptivo), pero en modo alguno sus objetos. La representación de la percepción se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vivenciado está animado de un cierto carácter de acto, de un cierto aprehender, intencionar; y al estarlo, aparece el objeto percibido, mientras que él mismo no aparece, lo mismo que el acto en el que el objeto percibido se constituye como tal".[34] Si en otra parte, empero, y a continuación de ello, se habla del "contenido de la sensación", la flexibilidad fenomenológica, al conservar simultáneamente los conceptos tradicionales, crea una confusión preñada de consecuencias. El concepto de sensación se vuelve nulo no bien la sensación debe tener un contenido, es decir, debe tener que "intencionar" algo en algún sentido, mientras que se la define justamente como ὕλη, como contenido absoluto. El concepto husserliano de intencionalidad es total, pero no critica la diferencia entre sensación e intencionalidad como tal, y ello pesa del modo más gravoso sobre su concepción del factor material. Se origina una *quid pro quo* entre sensación y percepción, gracias al cual la certeza inmediata, tomada en préstamo a la impresión sensorial, se coliga con la objetividad supuesta en la concepción husserliana de la intencionalidad. Mien-

34. *LU* II, 1, p. 75.

tras que en Husserl la sensación, encuadrada dentro de los "problemas funcionales" y hecha dependiente, en cuanto "cumplimiento", de la intención, pasa a percepción, al "dar" algo objetivo, la percepción, por el contrario, en nombre de la simple presencia sensorial, pasa a sensación. Con el fin de evitar a toda costa el caer en la psicología de las facultades del siglo XVIII, en la "mitología de las actividades", obedece al imperativo no mucho menos mítico de mirar fijamente las "relaciones de cosas", allí donde el concepto de las mismas resulta inadecuado. Una mirada tal hechiza todo devenir, convirtiéndolo en ser: la percepción, que incluso para él se considera un acto, se transforma en la posesión, por así decirlo, pasiva del objeto como de un *vis a vis* terminando de la conciencia. "El pensamiento de la participación debe quedar absolutamente excluido"[35] —también cuando, como en todo pensar, la espontaneidad, un actuar del sujeto, pertenece ella misma a la "relación de cosas" fenomenológica. En beneficio de la depuración de lo fenomenológicamente "observado" de actividades, se desplaza la percepción hacia la pasividad de una inmediatez absoluta, retraduciéndosela, por así decirlo, en sensación, mientras que al mismo tiempo se pretende de ella un mayor rendimiento para el conocimiento que el de la sensación. Si no obstante la intención, como quiere Husserl, se refiere ella misma a algo, "auto"-intenciona algo,[36] no por ello ese "auto" *(Selbst)* se convierte en algo inmediato como la sensación: ello significaría confundir lo simbolizado y el símbolo. Pero la teoría de la percepción de Husserl se hace culpable de esto. Afirma que ese "auto" intencionado en la percepción es algo absolutamente último, inmediato, mientras que la expresión "auto" sólo indica, en un principio, la identidad lógica; es decir, indica que, por ejemplo, un acto dirigido hacia un "auto", no expresa con ello, en cuanto su significado, las síntesis que crean

35. l. c., p. 379.
36. cf. v. g. l. c., p. 20.

tal "auto"; —sin que por ello se prejuzgue nada acerca de si ese "auto" sería un hecho primario de la conciencia o sólo algo secundariamente fundado. "La percepción —dice Husserl—, al pretender 'auto'-dar el objeto, pretende en realidad, con ello, no ser en absoluto una mera intención, sino antes bien un acto que acaso pueda ofrecer cumplimiento a otros pero que a su vez ya no requiere un cumplimiento".[37] Eso constituiría la negación de su carácter de acto; sería literalmente un saber inmediato. El caso elemental de la percepción cosal podría enseñar que ésta, para ser conocimiento, requeriría tanto del "cumplimiento" cuanto lo necesitan otros actos "superiores"; si en las ciudades alemanas de la segunda postguerra se percibe una casa en una perspectiva estrictamente frontal, muy a menudo es necesario dirigirse hacia un costado para saber si realmente se está viendo una casa o sólo la fachada intacta de una casa derrumbada. Husserl no tiene en cuenta tal posibilidad. Todavía en las *Ideas,* la percepción cosal, conciencia de algo mediato, sigue siendo "originaria", es decir inmediata: "Por el contrario, desde cada vivencia caracterizada ya como una modificación tal y que luego siempre está caracterizada en sí misma como tal, somos reconducidos a ciertas vivencias primitivas, a 'impresiones' que representan las vivencias absolutamente originarias en el sentido fenomenológico. Así, las percepciones cosales son vivencias originarias en relación a todos los recuerdos, representaciones fantásticas, etc. Son tan originarias como puedan serlo en general las vivencias concretas. Pues, exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo una fase absolutamente originaria, aunque continuamente fluyente, el factor del ahora viviente".[38] Mediante el "Así...son", aquí se enrolan las percepciones cosales entre las "impresiones", desdibujándose con ello el distingo entre sensación y percepción. La consecuencia de una formulación tan insignifican-

37. *LU* II, 2, p. 56.
38. *Ideen,* p. 149 s.

te en apariencia difícilmente pueda ser sobreestimada. Pues el fantasma del saber inmediato de lo mediato, fantasma por ella engendrado, siguió siendo la condición, por muy inexplícita que fuera, de toda restauración ulterior de una metafísica del ser que se considere dispensada de la crítica. Crítica no significa otra cosa que la confrontación del juicio con las mediaciones ínsitas en él mismo.

Según la terminología kantiana, la percepción es "la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la que, al mismo tiempo, hay sensación".[39] A ello se correspondía aún la definición husserliana de la primera *Investigación Lógica* del segundo tomo, en el sentido de que "el carácter esencial de la percepción" consistiría "en la presunción intuitiva de aprehender una cosa o un proceso como presente de por sí mismo".[40] Al igual que Kant, Husserl contrasta la percepción con la sensación, la cual, no obstante, debe estar "contenida" en aquélla en cierto modo. Pero entonces se descuida cada vez más el contraste entre la percepción como acto intencional —es decir, como saber inmediato— y la inmediatez de la sensación. Según la sexta *Investigación Lógica,* "el acto del conocimiento en la vivencia se halla fundado en el acto de la percepción",[41] y más adelante: "La percepción, en cuanto presentación, aprehende el contenido representante de tal manera que con él y en él, el objeto aparece como auto-dado".[42] ¿Pero qué ha de significar "auto-datidad" si lo auto-dado, es decir inmediato, sólo está dado "en y con" otro, es decir mediatamente? Así, la doctrina husserliana de la percepción conduce a una flagrante antinomia. Pese a la "autorrepresentación" pura, es decir la datidad inmediata del objeto, éste debe ser diferente del "acto", estar intencionado, me-

39. Kant, *Kritik del reinen Vernunft,* p. 206.

40. *LU* II, 1, p. 34.

41. *LU* II, 2, p. 25.

42. l. c., p. 83.

diado por él, y ello sólo sería posible si el objeto en sí fuera situado antes de todo análisis crítico. Cuanta mayor "intencionalidad", es decir, cuanto más se confiere al pensamiento puro y libre de hechos la preeminencia sobre toda materia y todo lo existente, tanto más el objeto subjetivamente intencionado resulta alienado de lo que intenciona, de lo que piensa. En la sexta *Investigación Lógica,* la fenomenología convierte en programa su propio encandilamiento: en el análisis de la percepción, Husserl quiere "ignorar adrede... las formas categoriales".[43] Sin embargo, la percepción —siempre referida a elementos objetivos, de acuerdo al uso histórico del término— sólo puede ser interpretada, una vez desechado el realismo ingenuo, como una actividad pensante, kantianamente dicho, como "aprehensión en la intuición", como categorización; una vez sustraídas las formas categoriales, restaría la mera 123. El realismo ingenuo salvaría en la percepción el carácter de la inmediatez, de lo precategorial, pero destruiría la inmanencia de la conciencia, sobre cuyo análisis se funda la pretensión de certeza de la teoría del conocimiento. La insistencia acerca de la participación categorial en la percepción quedaría, en cambio, ciertamente inmanente y "crítica", pero sacrificaría la inmediatez y con ello la pretensión de la percepción de fundar originaria y absolutamente el ser trascendente en inmanencia pura. Empero Husserl querría tener una cosa y no dejar la otra. Por ello no dirime teóricamente la antinomia, por lo que cae víctima de ella, con mayor razón aún. Dado que persigue el fantasma de algo absolutamente primero, sin que no obstante el análisis de la "conciencia pura" jamás haya conducido a ello, debe convertir en segundo lo que, de acuerdo a su propio concepto, es primero, y en primero lo que es segundo. Pero la construcción de su teoría del conocimiento es la incesante tentativa en pro de la corrección de esas contradicciones mediante la introducción de conceptos au-

43. cf. l. c., p. 15, nota al pie.

xiliares que, engendrados a partir de la precariedad de la lógica, siempre deben presentarse como si fuesen la descripción de relaciones de cosas: ello prescribe a la fenomenología esa ley fundamental como consecuencia de la cual siempre vuelve a inventar, acaso según el modelo de las matemáticas, objetos, regiones, conceptos, para luego describirlos y analizarlos con el gesto del espectador desinteresado o del descubridor emocionado.

Husserl cae en las dificultades de la teoría de la percepción porque, al igual que los sucesores de Kant, quisiera deshacerse de la 123 como elemento heterogéneo a la conciencia. Por ello, de los impulsos de su filosofía es el idealístico el que gana la primacía. Pero, al mismo tiempo, en la tesis de la interdependencia entre la percepción y la sensación, se anuncia la noción de que tampoco la sensación provee ese absolutamente primero que busca su teoría del conocimiento. Por cierto que la sensación, peldaño inferior de la jerarquía tradicional del espíritu, así como de la conciencia fenomenológicamente pura de Husserl, marca un umbral. En ella resulta inextirpable el elemento materialístico; colinda con el dolor físico y el placer orgánico; es una porción de naturaleza que no puede ser reducida a la subjetividad. Pero a través del factor somático la sensación no se convierte en inmediatez pura. La insistencia en la mediatez de todo lo inmediato es el modelo del pensamiento dialéctico liso y llano, incluso del materialista, en la medida en que determina la preformación social de la experiencia contingente, individual. Pero la dialéctica no posee un terreno materialístico en la mera sensación porque ésta, a pesar de su esencia somática, se halla totalmente menguada, respecto a la plena realidad, mediante la reducción a inmanencia subjetiva. Si fuera cierto que la realidad material penetra dentro de la así llamada "conciencia" únicamente como sensación, como "certeza sensorial" entonces con mayor razón aún la objetividad se convertiría en el trabajo categorial del sujeto, en "accesorio",

a expensas del concepto de una realidad social preordinada al sujeto individual y que lo abarca. En cambio, el reconocimiento de lo subjetivamente mediato de la sensación conduce a que el yo mediador no pueda ser pensado absolutamente, por su parte, como puro sino solamente como espacio-temporal y con ello nuevamente como factor de la objetividad. La mediación de la sensación en el sujeto es cualquier cosa menos puramente ontológica; el sujeto, sin el cual no es posible hablar de sensación, ya se halla él mismo en el mundo para poder ser capaz de la sensación. Su propio concepto trasciende la esfera de la inmanencia pura, dentro de la cual queda prisionero el concepto abstracto de la sensación. Pero no es posible, según ello, disolver recíprocamente la dialéctica en el objeto: en éste se halla ínsita, como determinación de la diferencia, la subjetividad, y el interrogante acerca de la parte que cuadra a cada uno de ambos no puede ser zanjado en forma general e invariante. Sólo la crítica de la sensación abstracta, así como del abstracto "pienso" y del ser absoluto, hace lugar a un movimiento del concepto, el cual no se halla prejuzgado por la tesis de la identidad de sujeto y objeto ni por la de su rígido dualismo; —sin que por ello el viraje de salida del idealismo ocurra automáticamente, en virtud de su mera consecuencia. No se puede aislar el factor inmediato de la sensación con respecto a la mediación ni, recíprocamente, como en los idealistas postkantianos, aislar la mediación del factor de la inmediatez. No debe diluírse la sensación en el "espíritu" —lo que sería espiritualismo e ideología—, sino poner freno a que se desgajen la mediación y la inmediatez, a que se absoluticen una u otra.

Los dos conceptos igualmente problemáticos de percepción y sensación sólo valen, en general, dentro de un "análisis elemental": es decir, cuando se descompone la conciencia en elementos constitutivos y se adscriben ingenuamente a la conciencia analizada en sí las secciones clasi-

ficatorias como diferencia entre las "facultades" de sensorialidad e intelecto. Una vez criticado este hábito de pensamiento, ya no es posible defender las concisas definiciones de ambos conceptos. En la vida real de la conciencia no se encuentra una sensación pura separada de la percepción. Sólo es posible escindirla de ésta en virtud de una teoría que estatuye a la sensación como lugarteniente de la cosa en sí. Por otra parte, tampoco la percepción singular es la fuente legítima del conocimiento. El carácter fundamental que la gnoseología asigna injustamente a la sensación no podría ser transferido a nuestro antojo al peldaño inmediato superior de la conciencia. La percepción, en cuanto conciencia de algo siempre objetivo, en cuanto juicio rudimentario, se halla expuesta, por su parte, a la decepción, no existe irrefutablemente. Así como no tiene lugar una sensación sin percepción, tampoco ésta —si no ha de ser totalmente vana— tiene lugar sin aquélla. Si nos atenemos seriamente a la experiencia y no a su sucedáneo inmanentístico, encontramos tan poco una "percepción como tal" cuanto una sensación como tal. El que alguien "perciba esta casa" y no otra cosa sólo ocurre en las lecciones de gnoseología: la puerilidad de esta clase de ejemplos algo dice acerca de la inadecuación de la gnoseología al conocimiento. El concepto de la percepción sólo es, en conjunto, ciertamente un medio inventado para conciliar la exigencia de lo originario con el hecho de que la conciencia no se halla compuesta de factores parciales, en los que debe desmembrarla la teoría del conocimiento si quiere reproducir plausiblemente el mundo a partir del conjunto del nexo de la inmanencia. Sólo lo lograría si tuviese reunido en la conciencia, como en una cesta, todo aquello de lo que se forma el mundo. Ninguna filosofía de la inmanencia puede abstenerse del axioma cartesiano de la integralidad del *Discours de la méthode*,[44] y

44. cf. René Descartes, *Philosophische Werke*, ed. Meiner, Leipzig, 1922, T. I, p. 15, (nº 17).

por ello debe haber previsto para todo en las formas de la conciencia, y finalmente incluso para aquello que no es forma. Pero sólo es completo lo numerable, la quintaesencia de las partes individuales. Sólo un pensar que ya no postulase el conocimiento en identidad con su sujeto podría arreglárselas sin la integralidad de las formas subjetivas de la conciencia en cuanto canon del conocimiento, y ya no necesitaría reunir la experiencia adicionando las partes del proceso del conocimiento. Antes de ello, todo hablar de la totalidad es mera frase.

La dificultad que crea a la fenomenología el que la clasificación gnoseológica de los hechos de la conciencia no se confirme descriptivamente en la "experiencia de la conciencia", ha movido a autores como Scheler a transponer la teoría de la forma de la psicología de la percepción a la filosofía,[45] y los propios teóricos de la forma, especialmente Köhler, lo corroboraron en ello. La prioridad universal del todo sobre sus partes debe soslayar las antinomias del análisis clasificante de la conciencia. Pero sean cuales fueren los méritos psicológicos de la teoría de la forma, gnoseológicamente también el concepto de la forma es aporético. La abstracción producida por la división en *sensations* y *reflections* resulta dictada, junto con la falsa conciencia que comporta, por la reducción a la inmanencia subjetiva. Una vez ratificada por el espíritu la alienación social mediante la separación teórica entre sujeto y objeto, y debiendo el sujeto cognoscente esforzarse desesperadamente por "reencarrilar" el cosmos despedazado, como dice Hamlet, ya no tiene como "material" un todo entero

45. cf. v. g.: Max Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, en: Deutsches Leben der Gegenwart, Berlín, 1922, p. 191 s. (con referencia a Bühler, Wertheimer, Koffka, Gelb, Köhler y otros); Von Ewigen im Menschen, 4ª ed., Berna, 1954 (Gesammelte Werke, T. 5), p. 250; *Wesen und Formen der Sympathie*, 5ª ed., Francfort, 1948, p. 29 y 284; *Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, passim, esp. p. 375 ss.

sino solamente las ruinas que dejara la fractura. En la forma se despierta entonces, como un relámpago, el recuerdo de que el fenomenalismo engaña, que el mundo no fue creado por el sujeto a partir de un material caótico. Sin embargo, la tarea de reencolar el mundo a partir de "hechos de la conciencia", bajo los cuales se subsuman luego finalmente las formas, ya involucra de por sí el principio de la división: toda la actividad del espíritu obra sobre elementos. Esta es la verdad de esa aseveración del Husserl tardío, para quien, una vez que "se construye la vida de la conciencia a partir de datos, de objetos por así decir ya terminados", resulta indiferente si se imagina esos datos como "átomos psíquicos" o como "actos". No otra cosa espera la filosofía del auxilio del concepto de forma que redimir de su aislamiento el dato ya anticipadamente abstraído y concretizarlo. Pero si la teoría de la forma objeta con razón, contra Hume y la psicología asociativa, que no "existen" en absoluto *impressions* recíprocamente aisladas, no estructuradas, más o menos caóticas, la teoría del conocimiento no debería detenerse allí. Pues no existen en conjunto los datos para cuya descripción adecuada la gnoseología cita a la teoría de la forma. La experiencia viva no conoce la ominosa percepción del color rojo, así como no conoce la de una "forma" roja: ambos son productos del laboratorio. Con razón se ha reprochado a la teoría de la forma la de querer descubrir un sentido metafísico inmediato en el dato de la serie experimental positivística. Se presenta como ciencia, sin pagar el precio del deshechizamiento. Por ello sirve para la nebulización ideológica de la realidad escindida, a la que afirma conocer como íntegra, "sana", en lugar de citar las condiciones de la escisión. Pero dentro de la teoría del conocimiento, el concepto de la forma se convierte en fuente de errores: hace que la gnoseología, en nombre de la supremacía del todo sobre la parte, pase por alto la comprensión de la acción recíproca de ambos factores, su mutua interdependencia.

Debe equiparar inmediatamente al todo el dato como algo elemental, por lo que deja a la mediación tan poco margen como la fenomenología. El propio concepto de lo elemental se basa ya en una división: es éste el factor de la no-verdad en la teoría de la forma. La propia posición de Husserl con respecto a ella también vacila. Representaciones atomísticas de la composición de la conciencia[46] corren paralelamente a representaciones características de la teoría de la forma, tales como la doctrina de las "visiones del trasfondo"[47] o de la relativa falta de independencia de todas las vivencias.[48] Como teórico de la razón, Husserl se rebela contra las implicaciones irracionalistas de la teoría de la forma que le parecen comprometer la recepción de su propia doctrina, mientras que la insistencia del analista de la conciencia no podía contentarse con las clases de vivencias tradicionales que suministraba la psicología de mosaico.

La necesaria contradicción entre un concepto positivista de la datidad y uno idealista, llevado al extremo, del ser "puro", libre de toda mezcla empírica, alcanza su culminación en la doctrina de *noesis* y *noema* y en sus antinomias. Al convertirse a la correlación entre acto y sentido del acto en canon del análisis de la conciencia, el concepto de la intencionalidad, concebido en términos de la teoría lógica y del significado, halla su aplicación a las cuestiones tradicionales de la constitución. En cuanto *a priori* absoluta del nexo de conciencia, la estructura noético-noemática debe explicar lo que anteriormente se le asignaba a la síntesis trascendental, a la actividad originaria del espíritu. El modelo de la doctrina debe ser buscado en el absolutismo lógico, según el cual el pensar, en cuanto algo

46. cf. Ideen, p. 149 s. y p. 245; cf. asimismo Theodor W. Adorno, *Die Traszendenzdes Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie,* Disertación de graduación, Francfort, 1924, p. 31.
47. *Ideen,* p. 62.
48. cf. l. c., p. 167.

meramente aprehendiente, se enfrenta a una relación de cosas ente en sí, a los principios lógicos, por así decirlo, "intencionando" pasivamente. La fenomenología, para poder ser posible en cuanto ciencia, se fundamenta en todos sus estratos sobre la validez de la ciencia positiva y del método científico, y sin embargo quiere volver a fundamentar, por su parte, esos elementos fundamentales. Se sustrae a ese lazo eludiendo la decisión explícita acerca del inicio idealístico o no-idealístico y refiriendo recíprocamente, como factores en igualdad de derechos las "cosas", por un lado, y los "actos", por otro. Llegada a su correlación, a la descripción de su ordenamiento estático, se detiene: silencia el idealismo de su procedimiento. Pero así como lo es la especie con respecto al proceso de la abstracción, así también el *noema* es, con respecto a la *noesis,* una cosificación que se desconoce a sí misma como un en-sí. La "unirradialidad" en la que, según las *Investigaciones Lógicas*, el acto se percata de la especie,[49] corresponde al "rayo de la mirada" con el que se introduce en las *Ideas* el *constitutum*, el objeto kantiano, como antagonista de la intención. El *noema* es un híbrido de inmanencia subjetiva y objetividad trascendental. Lo indica de la manera más crasa la teoría del juicio de las *Ideas,* en la que la función crítica a la que se halla ligada toda conciencia de realidad, el juicio existencial, se convierte explícitamente en un "modo de datidad", en un correlativo del acto, que debe asumirse como tal. "El todo formado" por los objetos juzgados "todo el qué juzgado y además tomado exactamente con la caracterización y el modo de datidad en el que es conciencia en la vivencia, forma la plena correlación noemática, el sentido (entendido de la manera más amplia) de la vivencia de juicio. Hablando más concisamente, es el sentido en el cómo de su modo de datidad, en la medida en que éste puede ser hallado en él como

49. cf. este texto, II. cap., passim.

carácter".[50] Así como en la doctrina de la unidad ideal de la especie ocurre con la abstracción, así aquí el cumplimiento del juicio existencial, el proceso motivante de la conciencia objetiva, ha sido reducido y paralizado a un mero resultado. El desinterés de los extremadamente objetivísticos *Prolegómenos* por la gnoseología afecta en Husserl a esta misma; en ella no se trata, en realidad, la posibilidad del conocimiento, sino aquello que se ofrece como característica en el conocimiento ya llevado a cabo; lo que, por lo demás, es un desplazamiento de la cuestión que ya proyecta su sombra en Kant, quien, de acuerdo al programa de la crítica de la razón, quiere examinar el cómo de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en lugar de aquella misma posibilidad. La neutralización de la pretensión de la crítica de la razón, convertida en un mero considerar de cuanto habría de observar en los actos del conocimiento, contribuyó esencialmente a que la filosofía de Husserl, que se denominaba trascendental, pudiera ser empleada finalmente, sin demasiado esfuerzo, para denunciar la razón.

Sin que se hubiera introducido el término, el concepto de "*noema*" como algo objetivo intencionado allende la cuestión de su legitimación, se alcanzó ya en el capítulo sobre la idea de la lógica pura en los *Prolegómenos*.[51] La quinta de las *Investigaciones Lógicas* del segundo tomo expone ya, luego, la doctrina completa de *noesis* y *noema*: "Por ejemplo, entonces, en el caso de la percepción exterior el factor de la sensación es el color, que importa una parte integrante real de un ver concreto (en el sentido fenomenológico del fenómeno de la percepción visual), es un "contenido vivenciado" o "conscientizado", tal como lo es el carácter del percibir y el fenómeno perceptivo total del objeto coloreado. En cambio este propio objeto, pese a ser percibido, no es vivenciado ni conscientizado; y tampoco lo es la co-

50. *Ideen*, p. 194.

51. cf. *LU* I, p. 228 s.

loración que en él se percibe. Si el objeto no existe, es decir, si debe evaluarse críticamente la percepción como un engaño, una alucinación, una ilusión y otras cosas por el estilo, tampoco existe el color percibido, visto, el del objeto. Estas diferencias entre percepción normal y anormal, correcta y engañosa, no indican el carácter interno, puramente descriptivo o fenomenológico de la percepción".[52] Sin embargo, la expresión "*noema*" para designar esta correlación intencional no "real" apenas se emplea como tal en las *Ideas.* Según la tesis de esa obra, *noesis* y *noema* "están ciertamente mutuamente referidas en su esencia, pero por necesidad de principio no son realmente ni por esencia una misma cosa ni están vinculadas".[53] Ante todo permanece oscura la diferencia entre referencia y vinculación; lo que necesariamente está mutuamente referido, se halla justamente vinculado por ello, y sería un contrasentido afirmar simultáneamente la referencia como una especie de estructura originaria y negarla en cambio como dependencia interna, como nexo funcional. La arbitrariedad terminológica delata una arbitrariedad en la propia cosa. El "rayo de la mirada del yo", un algo funcional en el sentido kantiano, la "unidad de la acción",[54] es decir, un devenir, resulta representado, con el fin de poder ser descrito y aprehendido como datidad absoluta, como una relación de cosas, como un ser. Ello ocurre en la tesis de la "correspondencia": "A los múltiples datos del contenido real, noético, corresponde siempre una multiplicidad de datos revelables de la intuición realmente pura en un contenido noemático correlativo, o brevemente en el *noema,* términos que, de ahora en adelante emplearemos constantemente".[55] El que todos los "actos" sean vivencias tales con los que algo se intenciona, y en consecuencia en realidad no otra

52. *LU* II, 1, p. 348.
53. *Ideen,* p. 73.
54. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 120.
55. *Ideen,* p. 181 s.

cosa que la simple precisión del término "*noesis*", induce a "paralelizar" ese algo, lo intencionado, con el intencionar. Justamente porque *noesis* y *noema* se hallan inamoviblemente referidos en forma recíproca según Husserl, se descuida su referencia, se hipostatiza el algo y, finalmente, como la esencia, se lo construye como algo irreal y asimismo objetivo.

El fenomenólogo olvida convulsivamente la síntesis y, en su obsesión, contempla rígidamente el mundo de las cosas hechas por él mismo, reducido a la eternidad y, con ello, fantasmagórico. Ni siquiera se reconoce cuando se encuentra a sí mismo en ellas. Justamente allí donde Husserl, con una expresión que anticipa sorprendentemente el lenguaje de la teoría dialéctica, habla de lo "otro por principio", como si hubiese huido al nexo de la inmanencia, el poder de éste es máximo. Lo "absolutamente otro", que debe abrirse en medio de la ἐποχή fenomenológica, no es, bajo el dictado de la misma, otra cosa que el trabajo objetivado del sujeto, radicalmente alienado a su propio origen. Debido a su omnipotencia, el pensamiento del sujeto es tabú en la auténtica fenomenología. Todas sus organizaciones metódicas apuntan hacia la conquista de una región subjetiva presuntamente "pura", pero no se nombra al propio sujeto, sino que esa región aparece, tal como lo sugiere el nombre, como algo en cierto modo positivo-material y objetivo. La reducción fenomenológica a la subjetividad cree, en todo caso y en primera instancia, poder arreglárselas sin un concepto de sujeto. La representación del mismo y de su actividad sólo puede tener lugar rudimentariamente, por ejemplo en aquella expresión del "rayo de la mirada del yo puro", e incluso aquí el término "rayo" traduce de antemano algo funcional, una actividad en algo fijado, lineal. Pero cuando Husserl, en un pasaje posterior de las *Ideas,* obra cuya conclusión prepara ya la retirada hacia la filosofía trascendental— trata de "sín-

tesis",[56] el concepto de "espontaneidad y actividad" subjetivas[57] al que recurre es totalmente diferente de la síntesis originaria. A él se le adjudica la "libertad" como una disposición arbitraria sobre los *noemas* ya constituidos.[58] Esa libertad es el fantasma del trabajo, olvidado por Husserl: el *fiat,* que enaltece a privilegio del pensamiento, se verifica, de modo altamente antikantiano, en la antítesis ya constituída de objeto intencional precedentemente dado y mera manipulación pensante.

El *nervus probandi* de su teoría de la presuntamente irreductible relación de cosas originaria de la "correlación" es que la "estructura fenomenológica" de las *noesis* sería independiente de si existen o no los objetos en ellas intencionados, los *noemas.* Fenomenológicamente, es decir hasta tanto no se trate de lo intencionado, las alucinaciones y las percepciones serían, en cuanto *noesis,* equivalentes. La realidad espaciotemporal de sus correlativos sería indiferente para las *noesis.* Si bien en lo que respecta al carácter de los actos intencionantes no constituye diferencia alguna el que se hallen dirigidos hacia lo irreal o lo real, los propios actos seguirían siendo aún "fenómenos psíquicos" temporalmente determinados y, según la propia doctrina de Husserl, sucesos reales. El que se hable de "vivencias", lo que tan poco armoniza con el tono de la fenomenología eidética, tampoco es casualidad; sólo allí donde existen "vivencias" como elementos componentes de una "corriente de la conciencia" intratemporalmente constituída, es posible preguntarse en modo alguno acerca de su residuo fenomenológico. Sin embargo, por encima de ello, la afirmación de la identidad de la subsistencia noética en alucinación y percepción es de por sí cuestionable, en la medida en que deba significar más que la tautología de que ambas

56. l. c., p. 253 ss.

57. Ibíd.

58. Ibíd.

serían *noesis*. Por cierto que, según Husserl, "esas diferencias... no interesan al carácter fenomenológico de la percepción".[59] Sin embargo, el elemento común a la percepción y a la alucinación es algo extremadamente abstracto, aislado; sólo cuando se considera al acto singular sin tener en cuenta conexión alguna de juicio y experiencia, su carácter nada tiene que ver con lo que intenciona. Pero como también, según Husserl, los actos "objetivantes" se hallan entretejidos entre sí y con sus correlativos, no es posible sostener su independencia. Acaso sólo pueda observársela en el caso patológico, justamente el de la alucinación, la que con ello se descalifica como conocimiento. El que el acto alucinatorio se cierre a su propia constitución le confiere el tinte de "estado de hecho fenomenológico"; él mismo reclama del sujeto el reconocimiento de una absolutez que, por lo demás, no compete a los actos cognoscitivos; lo caracteriza un elemento, demasiado bien conocido a la psiquitría, de lo compulsivo, de lo inaccesible, y, en la medida en que se halla insertado en un *continuum* no aún del todo psicótico, simultáneamente también extraño al yo, inauténtico. Se vivencia la alucinación como irresistible y no obstante como aparente; el individuo que lucha desesperadamente por su "restitución" trata en vano de conciliar entre sí los elementos antagónicos de ese "acto"; pero éste jamás es congruente y unívoco. Sólo un análisis que, pese a todos los buenos propósitos de fidelidad descriptiva, sea indiferente con respecto a las cualidades de los modos de la conciencia, se contenta con la cruda constatación de que tanto en un caso como en el otro se percibe subjetivamente, sin tener en cuenta la realidad del objeto. Pero si la realidad o la irrealidad del mismo toca a los actos en su subsistencia fenomenológica, se derrumba la afirmación de principio de la independencia de las *noesis* con respecto a sus correlativos. Por último, la diferencia fenomenológica entre actos percibientes y alucinatorios se-

59. *LU* II, 1, p. 348.

ñala a la subsistencia o no subsistencia de lo que Husserl denomina el "núcleo hilético" de la percepción, es decir a algo no espiritual, y ese elemento material, en cuanto modo constitutivo de la conciencia, tampoco debería ser "excluído entre paréntesis" del *continuum* fenomenológico por parte de Husserl.

Puesto que bajo el nombre de acto las *noesis* son agrupadas de una manera en cierto modo horizontal, es decir sólo en base a la abstractísima característica común a todas de la intencionalidad, en lugar de ser derivadas, como en Kant, verticalmente, a partir de su función en la unidad de la conciencia, Husserl transfiere ahora, empero, su unidad a la mera forma del algo hacia el cual se dirigían todos los actos. La operación clasificatoria procura finalmente a lo intencionado la dignidad del en-sí. La característica peculiar de todas las *noesis* de intencionar algo se presta a que ese algo, que estaría dado de una vez por todas en las *noesis*, sea hecho pasar por último, por *a priori*. La objetividad absoluta, "ontológica", debe ser justificada a partir de la esencia de esa subjetividad que, sin embargo, a su vez, en virtud de tal justificación, coloca al objeto en identidad consigo mismo y revoca la absolutez del objeto. De arí que el *noema* sea un en-sí y un algo meramente espiritual, todo en uno. La afirmación de un tal ser-en-sí, que sin embargo no sería *Dasein*, que no sería "real", en el lenguaje de Husserl, permanece como esquema de toda ontología posterior. La representación de lo lógicamente absoluto, surgida en el ámbito formal, resulta trasladada al campo del contenido, a la lógica trascendental en el sentido kantiano. Según el modelo de las proposiciones en sí Husserl construye entonces cosas en sí, que sin embargo no deben ser cosas, y en ambos terrenos la polémica contra el psicologismo corre paralela.[60] En ambos casos, el interés consiste en salvar la objetividad de la verdad contra el

60. cf. *Ideen*, p. 265 s.

relativismo que amenaza a toda *Aufklärung* con el regreso al sujeto; en ambos casos se espera, de conformidad con la tradición desde Kant, volver posible tal salvamento mediante la inmersión en la propia subjetividad. Pero el desarrollo positivista posterior a Kant ha devaluado justamente esa inmersión como "especulativa", insistiendo en una investigación que tribute justicia a los hechos, casi científica. Por ello Husserl debe hipostatizar como dato inmediato el objeto inmanente, que en Kant era el resultado del juego conjunto del aparato trascendental y el contenido sensorial, y detener el proceso de la síntesis trascendental en contemplación descriptiva, síntesis sin la cual no era posible obtener el concepto de un objeto "inmanente" y en cierto sentido "ideal". Pero, a la inversa, el progreso de la reflexión crítica radicaliza la idea de la aprioridad: ésta, mucho más allá de Kant, se vuelve alérgica a todo rastro de facticidad. Así, el movimiento autocrítico de la filosofía crítica fuerza su propia recaída en la filosofía precrítica: la suposición de una trascedencia dogmática lo mismo que la del pensamiento frente a la experiencia. Ambas tendencias convergen en el *noema*. En la teoría del conocimiento, lo mismo que en la lógica, Husserl fetichiza el pensamiento olvidado de sí mismo en el significado más literal: en lo pensado. Lo adora como ser puro. Pero el "núcleo" noemático, el verdadero en-sí de la gnoseología husserliana, es únicamente la identidad abstracta del algo, la que no dice más ni tiene mayor contenido que aquel "*pienso*" kantiano del que el *noema* se ilusiona en evadirse "realísticamente", mientras que en verdad coincide justamente con él. Sean cuantas y cuales fueran las "cualidades" que se le atribuyan, las mismas serían, según el presupuesto idealístico de las reducciones husserlianas, una mera proyección de las realizaciones interceptadas de la síntesis sobre el "como tal" aislado e insinuado como estático. Esto resulta tangible, por ejemplo, en la "delimitación del sentido noemático de la esencia" de las

Ideas: "En cambio se hallan excluidas de la descripción de este supuesto elemento objetivo como tal, expresiones como *perceptivo, mnémico, claramente visual, cogitativo, dado,* que pertenecen a otra dimensión de las descripciones, no a lo objetivo que es consciente, sino a la manera en que el mismo es consciente. En cambio corresponderá decir, dentro del marco de la descripción en cuestión, acerca de un objeto cosal que aparece: su cara anterior se halla determinada de tal y cual manera en cuanto a color, aspecto, etc., mientras que su cara posterior tendría un color pero no exactamente determinado, y en general sería indeterminado en tales y cuales aspectos si es de tal o cual modo".[61] Bajo el tabú que cubre todas las expresiones subjetivas, las expresiones objetivas son nuevamente tomadas en préstamo a una cosa "naturalística" ya interpolada desde siempre, tal como justamente la excluían las reducciones. Las experiencias, que son las que luego determinan absolutamente al *noema,* son minimizadas al rango de accidentes que entra a formar parte del contenido como mera "cualidad" del mismo y que retorna en cierto modo de manera contingente, mientras que, como en la escolástica, la *quididad (Washeit)* del objeto —la mera forma de la predicación— es autonomizada. Husserl concibe las cualidades como exteriores al objeto y escindibles de él, para distinguirlo de la casualidad de la experiencia; pero en cambio el propio objeto se convierte en algo completamente vacuo e indeterminado. Fracasa así la tentativa de apoderarse en el *noema* de un ser perteneciente a la conciencia y, no obstante y al mismo tiempo, trascendente. El objeto husserliano se compone de cualidades, determinaciones lógicas y un sustrato abstracto-nulo. Quizás haya que buscar la íntima compulsión gnoseológica a la cosificación, y al mismo tiempo el factor de la unidad de subjetivismo y pensamiento cosificante en el principio mismo de la identidad abstracta. No bien se deba predicar algo

61. l. c., p. 269 s.

de un totalmente indeterminado; no bien la experiencia resulta anticipadamente escindida de aquello a lo que se refiere, se le acuerda a ese "a que" un en sí que no le corresponde. Depurado de toda predicación sería ese nada en el que, para Hegel, se transforma el ser abstracto, mientras que al mismo tiempo esa total indeterminación pone al ser-en-sí del punto de referencia abstracto al abrigo de toda crítica, punto de referencia respecto al cual tan poco puede establecerse algo como acerca de la cosa-en-sí kantiana como causa de los fenómenos. En la medida en que el factor puro de la identidad, como el cual concibe Husserl el núcleo noemático, no es otra cosa que el resultado de la abstracción de todos los predicados, y en última instancia la forma pura del pensamiento, la construcción del *noema* obedece al mismo mecanismo que suministra en Husserl todo ser-en-sí. El resultado de la abstracción resulta desgajado de ella, el pensamiento no quiere saber nada de sí mismo. El núcleo objetivo reside exactamente en los predicados que Husserl, apoyándose ingenuamente en el uso lingüístico y en los prejuicios sintácticos, separa de él, y no junto a o debajo de los predicados en cuanto "ser" puro. En los teoremas formales-gnoseológicos de Husserl ya se halla fijado el πρῶτον ψεῦδος de las metafísicas materiales y de las ontologías existenciales que con él entroncan. De la objetividad, en el sentido más lato, no es posible extraer, en cuanto su núcleo más íntimo, el ser por destrucción de lo que presuntamente sólo se halla depositado por encima del mismo. Lo que se celebra como origen es un extracto, lo primero es un último endurecido. La objetividad sólo toca a la plena experiencia concreta con todas sus implicaciones. El interrogante acerca del ser absolutamente primario, del núcleo noemático libre de predicados, no conduce a otra cosa que a la mera función del pensamiento. Ello desbarata la tentativa husserliana de evasión así como las que se emprendieron después de él. Todos ellos ora destierran terminológicamente al idealismo,

ora lo registran patéticamente como pecado original del espíritu occidental, porque su nombre les recuerda su propio cautiverio.

La absolutización del núcleo noemático respecto a sus presuntamente meros predicados, en los cuales reside empero aquello que lo convierte en objeto, fundamenta en última instancia la doctrina husserliana de la primacía de la intencionalidad: el primado del "acto objetivante". Puesto que hipostatiza el algo, se convierte para él en fundamento de todo conocimiento el acto que intenciona "algo". En un pensar cuya estructura se adecúa por principio a la primacía de la objetividad cosal en cuanto ya precedentemente dado, también debe dominar un primado de la conciencia objetiva, de tal manera que todo otro se halle fundado en lo objetivo. De allí resulta la singular subordinación de todo lo humano que no se resuelva en conocimiento a las intenciones que deben ser su base fundamental. El sentimiento e incluso el comportamiento práctico deben presuponer por principio una conciencia objetiva, como si la conciencia objetiva no se hubiese desvinculado trabajosamente y en forma inestable de los modos de reacción psicológica y de la acción ciega. El antipsicólogo Husserl se entrega a la psicología racionalista: "Todo acto y todo correlativo de acto alberga en sí un elemento lógico, explícita o implícitamente... De todo ello resulta que todos los actos en general —y también los actos de sentimiento y de voluntad— son 'objetivantes', 'constituyen' originariamente objetos, son fuentes necesarias de diversas regiones del ser y con ello también de las ontologías correspondientes. Por ejemplo: la conciencia evaluante constituye la objetividad axiológica, de nuevo cuño con respecto al mero mundo de las cosas, un *ente* de una región nueva, justamente en la medida en que mediante la esencia de la conciencia evaluante se hallan pretrazadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales, las que hacen que se destaquen objetividades de un contenido de nueva índole —va-

lores— como *presuntas* en la conciencia evaluante. En el acto del sentimiento las mismas son sentimentalmente presumidas, y merced a la actualización del contenido dóxico de esos actos llegan a ser intencionados dóxicamente y luego en forma lógicamente-expresa".[62] Por cierto que esto contiene tanto de verdad como, de hecho, la separación, sancionada por el sistema kantiano, entre praxis, sentimiento y conocimiento, y ella misma es un mero producto social y de la división del trabajo, es una "falsa conciencia". Un sentimiento en el cual no se halle ínsito el conocimiento no es sustancial, ni lo es una praxis que no se legitime sobre la base de la teoría. Si por su parte Husserl separa las esferas y declara a la racional como el fundamento de todas, podría indicar la situación hoy y aquí, el completo establecimiento de la racionalidad. Su teorema podría pretender lo que la fenomenología, en cuanto *philosophia perennis*, pretendería en último término, a saber la adecuación al momento histórico. Pero con ello en modo alguno resulta justificado ese teorema en lo que atañe a su propio significado. Aquella parte del elemento psíquico que no se dirige principalmente, como la percepción glorificada por Husserl, hacia algo objetivo, tampoco se halla bajo el primado de la cosa, el cual sólo se consolidará a través de milenios de esclarecimiento. Sentimientos y formas de comportamiento no requieren esencialmente la conciencia cosal y no son una mera variedad de la misma. La teoría husserliana del conocimiento se encuentra en aprietos toda vez que se ocupa de "intenciones" cuyo acento no recae sobre la dependencia de objetos supuestos. La nivelación de la praxis al plano de un mero caso especial de intencionalidad es la consecuencia más crasa de su iniciación cosificante. Pero una vez que el postulado científico de la pureza del conocimiento ha truncado el referimiento de éste a la praxis, entonces también el pensar "puro", alienado a todo

---

62. l. c., p. 244.

actuar, se transforma en algo estático, por así decirlo, en la cosa.

La prioridad y la posición particular de los actos objetivantes, afirmada por Husserl hasta la tardía fase revisionista, permite emplear la cosa constituída como un "hilo conductor"[63] del análisis de la constitución, leer en la conciencia cosal la "estructura trascendental". Desde el punto de vista metódico, la teoría del conocimiento presupone con ello aquello cuya deducción sería su única razón de ser. Pues el *noema* no debe ser ni componente real del *continuum* de la conciencia, ni objeto "no reducido", como el del realismo ingenuo. Pero la correlación de *noesis* y *noema,* en la mera aserción formal de su reducción fenomenológica, repite exactamente la relación "ingenua" entre pensamiento y cosa y adjudica a ésta la primacía como "factor de unidad", con lo que la gnoseología constitutiva se somete al pensamiento cosal. El *noema* se convierte en la imagen convencional de aquello en lo que apenas comienza a moverse la crítica de la razón. Es el lugarteniente de la cosa concreta en la fenomenología pura, y ello tanto de la antigua cosa en sí como del objeto en el sentido kantiano. La promesa de un nuevo comienzo en la fenomenología, junto con su eficacia histórica, se vincula a la apariencia de que el análisis de la conciencia al estilo del criticismo suministraría lo que se hallaría absolutamente allende la conciencia y que se sustraería al nexo inmanentístico de la conciencia. Mientras que el *noema* como algo simplemente presunto en los actos, permanece encadenado al nexo de la inmanencia y debe aparecer en "ἐποχή", sin el riesgo de una postura naturalística, la interpretación de lo intencionado como ser liso y llano permite hacer corresponder en cada caso y mutuamente el intencionar y lo intencionado estáticamente, en polaridad ontológica. No bien todas las características de ese "como tal" —las "cualidades" de

63. cf. l. c., p. 313 ss.

la teoría pura del objeto, en las cuales reside no obstante la subjetividad— resultan exclusivamente transferidas al "como tal", y la conciencia del sujeto, en cuanto mero saber de la objetividad ya contituída, se halla contrastada con ésta sin el recuerdo de la unidad y de la mediación de ambas, el *noema* "pleno" se transforma en la cosa cual segunda naturaleza. El pensar la cosa, en la cual el pensamiento se ha olvidado a sí mismo, se convierte en su datidad. Pero ésta resulta desmentida por la reflexión más sencilla. Toda intención subyace al error de que toda pretensión de la datidad autónoma es la de excluir ese error. De autodatidad sólo podría hablarse, en rigor, allí donde coincidieran el acto y su objeto. De otro modo, empero, el objeto dado en el acto —tanto según la propia terminología de Husserl como según la hegeliana, que aquél ignora— está "mediado": está "pensado" y lleva en sí mismo, incluso cuando se lo piensa como algo objetivo, factores categoriales que ninguna operación puede separar de su "auto". La expresión autodatidad o datidad autónoma es una *contradictio in adjecto,* y ésta es la *pointe* de la tesis de Husserl.

Pero mientras que el *noema,* cuando menos en los escritos husserlianos del período medio, que caracterizan propiamente la fenomenología y que son los más preñados de consecuencias, no resulta reconocido como constituído sino sólo resulta ensartado en la intención aislada que lo "alcanza", Husserl no obstante lo distingue aún enfáticamente de la cosa. Se establece una relación de cosas extremadamente paradójica. Justamente la tendencia cosificante de la fenomenología pura, que correlaciona lo intencionado en cada caso —y ya concluído en esa medida— con el intencionar, ocasiona la diferencia con la cosa entera de la experiencia, incluso con la cosa kantiana. Lo singular intencionado, todo *noema,* y en modo alguno sólo el concepto universal, la "unidad ideal de la especie", se sustrae no sólo a la experiencia confirmante o refutante, sino lisa y llanamente a toda determinación en el espacio y en el

tiempo. La "abstractez" del *noema* en el sentido hegeliano, su coordinación aislante con el acto aislado, se registra ontológicamente en el haber, y ónticamente en el debe. Dado que lo presumido aquí y ahora, lo enfocado sólo desde el acto presente, no se modifica, ese algo momentáneo recibe los predicados de lo eterno y trasciende a esencia. Pero en cambio se abre entre el objeto noemático y la cosa plena de la experiencia el abismo del mismo χωπισμός, el que habitualmente la fenomenología cubre tan esforzadamente. Este esquema de la eternización de lo significado, al tiempo que se descuida la cuestión acerca de la existencia del objeto, cuyo límite está trazado por el ámbito de la ἐποχή, domina todo el desarrollo posthusserliano de la escuela. Aun la ontología existencial es un *lucus a non lucendo:* mientras se maneja cautamente con los meros significados y la apariencia de su atemporalidad, elimina la pregunta acerca de la existencia de lo significado. Según Husserl, la "cosa en la naturaleza" —es decir lo que para todo kantismo era el objeto inmanente, categorialmente constituído— es fundamentalmente diferente de la reducida, del *noema.*[64] "El árbol, lisa y llanamente, la cosa en la naturaleza, es cualquier otra cosa que ese árbol-percibido como tal" —el *noema*— "que como sentido de la percepción pertenece inseparablemente a la percepción. El árbol lisa y llanamente puede quemarse, disolverse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de esa percepción, algo necesariamente perteneciente a su esencia— no puede quemarse, no tiene elementos químicos, fuerzas, propiedades reales",[65] las que justamente no correspondían a la intención singular, sino sólo a la referencia de ésta a la continuidad de la experiencia. La argumentación de Husserl resulta motivada por las dificultades de una duplicidad de la conciencia cosal. Para él, la concepción idealista de la cosa inmanente debe contar con dos realidades,

64. cf. Theodor W. Adorno, *Disertación*, p. 43 ss.
65. *Ideen*, p. 184.

"mientras que sólo una resulta hallable y posible". "Percibo la cosa, el objeto natural, el árbol allí en el jardín; éste y no otro es el verdadero objeto de la *intención* percibiente. Un segundo árbol inmanente, o también una *imagen interna* del árbol real que se halla allí afuera ante mí, no se halla dado en modo alguno, y suponer hipotéticamente algo por el estilo sólo conduce al absurdo".[66] Pero del hecho de que la cosa del idealismo trascendental se halle inmanentemente constituída no deriva en modo alguno que ella misma sea "imagen interna" o alguna otra vivencia, que sea un componente real del nexo de conciencia. Ya en Kant se hallaba concebida como ley,[67] y desde Mach, explícitamente, como ecuación funcional de un dato, pero de ninguna manera como una parte del dato. Husserl, quien enseña un mundo de *noemas* y un mundo de "cosas naturales" paralelo al mismo y, sin embargo, radicalmente diferente de él, debido a la diferencia ontológica, debe temer al fantasma de la duplicación no menos que el idealismo ortodoxo, que permite intencionar y también "aprehender" ese *constitutum* que jamás puede ser adecuadamente dado y que jamás puede coincidir sin resto con los datos de la conciencia. Tampoco Husserl elimina el escándalo del idealismo, el de que lo subjetivamente producido debe seguir siendo al mismo tiempo *objectum*, lo opuesto al sujeto. El propio Kant hablaba de una paradoja de su filosofía, la que esperaba "tornar comprensible" mediante la deducción trascendental de los conceptos puros del intelecto.[68] En la *Crítica de la razón pura*, el yo constituye las cosas aplicando las categorías a lo sensible. Pero queda en vigor el concepto tradicional de verdad, el de la adecuación del conocimiento a su objeto. Según el mismo, los conocimientos del sujeto serían verdaderos cuando concordasen con lo que el propio sujeto ha constituído. El conocimiento que

66. l. c., p. 186.
67. cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 173 s. (fin del nº 26).
68. l. c., p. 165 (nº 34).

el sujeto tiene de lo objetivo sólo vuelve a conducir, en vista de la indeterminación radical del "material", hacia el sujeto, y en esa medida es, en cierto sentido, tautológico. El que el pensamiento, bajo la autoridad de Kant y de todos los idealistas y positivistas que lo siguieron, se habituara a ello, en nada cambia el hecho de que el concepto de verdad como concepto de la *adaequatio rei atque cogitationis* se torne absurdo no bien la esfera de las *res* resulta absorvida por la de las *cogitaciones*. Ahora bien, Husserl no quería dejarse aterrorizar por la tesis, remanida hasta convertirse en obvia, de que el espíritu prescribe a la naturaleza las leyes, la cual, al fundamentarlo, destruye el concepto de objetividad. Pero se enreda en la resistencia que le opone. Por un lado se inclina ante el *desideratum* idealístico en nombre de la "reducción fenomenológica", mientras que por el otro querría destruir la filosofía de la inmanencia con ayuda de la conciencia "simplemente asumiente", y en tal medida "precrítica", de lo objetivo. La distinción entre cosa no reducida y reducida, entre "árbol lisa y llanamente" y "percibido como tal" supone una trascendencia cosal en medio de la filosofía de la inmanencia. La invención del *noema* debe mediar entre un concepto dogmático de la cosa-en-sí y los criterios de la filosofía idealística de la conciencia.[69] La locución "árbol lisa y llanamente" es equívoca. Si la misma estuviese dirigida hacia la "causa desconocida de los fenómenos" de Kant, su aceptación no sería compatible con el postulado husserliano de una "filosofía como ciencia rigurosa" ni ese X trascendente podría ser equiparado a lo completamente determinado, a aquello hacia lo cual se apunta intencionalmente. Si en cambio el árbol fuese el objeto de la experiencia, el objeto kantiano, tampoco estaría protegido de la posibilidad de la destrucción ni siquiera mediante su apoteosis como sentido del acto. Pues también lo "árbol-percibido como tal" sería consabido como algo idéntico, como "este

69. cf. Theodor W. Adorno, *Disertación*, p. 51 ss.

árbol" y ningún otro, y esta noción cierra, con la espaciotemporalidad que se cuenta entre las determinaciones de su objeto, la posibilidad de su modificación y de su destrucción. Dado que para el idealismo todas las cosas son "cosas del pensamiento", según sus reglas del juego su destrucción sería algo categorial, lo mismo que su existencia. En la argumentación central sobre la cual se apoya el método propiamente fenomenológico, Husserl se torna culpable, en el sentido de la crítica inmanente, del mismo error contra el cual polemiza: confunde el estado de cosas "real" de la conciencia, la "vivencia" intencional singular, con aquello hacia lo cual apunta. De la verdad perogrullesca de que la vivencia no puede quemarse, deduce que lo que la misma intenciona estaría asegurado, al igual que una idea platónica, ante las vicisitudes de la facticidad. La fenomenología, surgida como reacción contra la consideración psicologística de la causalidad, se obstina en la mera negación de las representaciones naturalísticas de la relación de causalidad, con lo que pierde por añadidura todo concepto suficiente de causalidad en general. Este truncar el análisis gnoseológico aquende la causalidad se transvalúa en un allende, en la conquista de una región absoluta, pura de todo condicionamiento espaciotemporal. De la cosa plena de la experiencia, que se halla sometida a la causalidad, se toma en préstamo esa concreción y plenitud de las cualidades que debe procurar a la fenomenología su superioridad sobre el formalismo gnoseológico, mientras que, por otra parte, el ambiguo sosías de esa cosa, el *noema* acausal, la ayuda a alcanzar la dignidad de la aprioridad. Este mecanismo prepara los hallazgos de la experiencia convirtiéndolos en comprensiones esenciales, como si la experiencia confiriera inmediatamente la esencia. La fuerza de atracción de la escuela, la unidad de concreción y esencialidad, deriva de la ambigüedad de la construcción conceptual central, que toma de ambos significados aquello que le resulta cómodo y que omite lo que la hace peligrar.

Pero el desdoblamiento husserliano del objeto en una cosa y en algo intencionado "como tal" resulta favorecido por el inicio de la ἐποχή fenomenológica, la cual en realidad no critica, como Hume y asimismo Kant, los así llamados conceptos naturalísticos de cosa, yo y causalidad, sino que sólo neutraliza. La "tesis de la postura natural" debe estar fuera de vigencia para el avance de la investigación fenomenológica, pero con ello "nada debe modificarse": pese a la reducción a la conciencia pura, el análisis debe poder poner ante sí, como objeto de su investigación, todo aquello que vale para la "postura natural", con la única diferencia que renuncia al juicio acerca de la existencia espaciotemporal de aquello que "aparece" en la postura natural.[70] Gracias al ambiguo carácter de la ἐποχή, el método puede reservarse el derecho de recurrir, según sus necesidades, y en virtud del análisis del significado, a los conceptos naturalísticos, sin preocuparse en un principio, en todo caso, de su constitución ni de su legitimidad. De ello extrae Husserl la libertad de evocar a su antojo ese árbol que, en contraposición al *noema,* podría quemarse. La restauración de las doctrinas precríticas por parte de la escuela fenomenológica puede remontarse, en lo más íntimo de sus textos gnoseológicos, literalmente, a la falta de crítica que desde el exterior parece decretar el momento histórico. Husserl ya capitula ante la fuerza avasallante de lo que es, y la eternización del ser en criaturas como el *noema* es resultado y encubrimiento, a un tiempo, de esa capitulación. En Kant, la crítica de la razón debía impedir que el dogma conmocionado se atrincherase detrás de la pretensión de ser conocimiento. En Husserl, en un mundo finalmente ilustrado, se desintegró, junto con la necesidad de tal crítica, también la fuerza para ejercerla. Del idealismo sólo queda el elemento apologético, la voluntad de asegurarse como de algo absoluto de lo que ha sido propio desde siempre, mientras que el elemento negativo,

70. cf. *Ideen,* p. 53 ss.

la oposición contra la pretensión de que lo hecho por el hombre sería absoluto, se revierte en meras medidas precautorias, orientadas hacia el fin de mantener puro el ámbito autodelimitado del espíritu, inmaculado de toda facticidad y de su atemorizante poder. La ἐποχή "asume", presenta títulos de posesión, sin comprometerse, como si presagiase que ya no le pertenece lo que pertenece al sujeto. Pero en esta precaución la alcanza la fatalidad. La abstención del juicio en beneficio de la certeza absoluta abre la puerta al dogma, que es incompatible con esa certeza. El objeto, como objeto de la mera intención subjetiva, sin consideración para con su fundamento legal, se diluye justamente en tal subjetivización confundiéndose con la objetividad tácitamente supuesta. La declaración de Husserl en el sentido de que la ἐποχή no debe ser "confundida con aquella que reclama el positivismo"[71] es, al igual que todas las similares de su escuela, una vacua aserción, que se acusa al excusarse; para ella rige la característica freudiana de la negación.[72] También en Husserl se trata del "retroceso de toda fundamentación hacia las datidades inmediatas",[73] sólo que es un retroceso que, debido a un vano respeto al estado de hecho, ya no desea examinar qué es un dato descubrible y qué no. A cambio de haber ganado, de ese modo, la ocasión de echar mano —también a lo no dado, como si la conciencia estuviese segura de ello—, debe pagar con la renuncia a esa jurisdicción de la razón en pro de la cual se afana desde el capítulo final de las *Ideas* y que no obstante destruye, paso a paso, la *differentia specifica* entre la fenomenología y ese idealismo del que la fenomenología había prometido desvincularse con medios idealísticos. A la resolución de sus antinomias no le quedó más opción que revocar trascendentalmente la fenomenología o extraer

71. l. c., p. 57.

72. cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* XIV, Londres 1948, *Die Verneinung*, p. 11 ss.

73. *Ideen*, p. 57.

abiertamente a la luz su aspecto dogmático latente y difamar a la razón de acuerdo a la consecuencia de esa ciencia de las verdades puras de la razón, en cuyo carácter había sido inaugurada la nueva ontología.

Esas antinomias hallan su más elevada expresión en el concepto superior al que se elevara, un poco *contre cœur,* la fenomenología pura: el del sistema. Por cierto que Husserl, si se prescinde de la tardía definición de la lógica formal como un sistema deductivo,[74] evitó mayormente esa expresión. Sin embargo, desde la retrorreferencia de los problemas de la constitución al sujeto trascendental, la cosa resultaba tan inevitable como en Kant la unidad sintética de la apercepción es inseparable del sistema de la razón pura. Husserl comparte esa reluctancia terminológica con otros filósofos de escuelas de su época, por ejemplo con el "sistema abierto" de Rickert. Por cierto que los pensadores académicos, en contra del sarcasmo de Nietzsche acerca de la deshonestidad del sistema, se atrincheraron detrás de su dignidad oficial. Pero incluso ellos mismos no podían ignorar la experiencia, irresistible desde la muerte de Hegel, de que la totalidad de los contenidos de la conciencia presente, tan frágil y antagonística en sí como dispar en su ordenamiento dentro del campo de las ciencias, ya no puede ser desarrollada a partir de un principio unitario si no se la reduce a trivialidad, o bien, en un total encandilamiento, no se justifica lo que ya es como un producto del espíritu concordante en sí e idéntico a sí mismo. Pero, por otra parte, las propias consideraciones gnoseológicas con las que la ciencia piensa cimentar su monopolio del conocimiento, conducen necesariamente al concepto del sistema: de lo contrario, la pretensión científica sigue siendo, al decir de Kant, "rapsódica".[75] Esta contradicción se cristaliza en la filosofía de Husserl, inmanen-

74. cf. *Logik,* p. 78 ss.

75. cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 130.

temente, sin razonamiento crítico-histórico, a partir de la irreconciliabilidad de los motivos de su pensamiento. Pues también allí donde, en beneficio de la "jurisdicción de la razón", va más allá de la mera descripción de las estructuras de la conciencia y, por ejemplo, en la cuestión de la constitución de la cosa o más tarde en la del yo extraño, practica la gnoseología como una especie de crítica de la razón, se ata al postulado de guiarse, por así decirlo, pasivamente, de acuerdo a las "cosas". Todavía la unidad del "pienso" debe coincidir para él con una última datidad inmediata de la conciencia. Pese a que en sus escritos posteriores desempeña su papel el concepto de lo infinitesimal, Husserl jamás se empeñó en que la funcionalidad, fuera kantianamente como "acción" o neokantianamente como un producir originario. Si hubiese revisado en ello su origen positivista habría desaparecido la plausibilidad de su tentativa de restaurar, en el terreno de la ciencia, la otrora especulativamente conquistada absolutez del espíritu, como un resultado "científico" él mismo, y de aprehender el concepto especulativo de Hegel, del que evidentemente poco sabía, en el *medium* de la mera filosofía de la reflexión. Pero únicamente el sistema garantizaba la compacta unidad trascendental dentro de la que debe albergar toda realidad para protegerla de la contingencia. De ahí que el propio sistema no pueda venir de la facticidad, que no pueda ser una mera datidad, aunque no obstante debe pensar en interpretarlo como tal. Ello ocurre en la "Transición a la fenomenología de la razón", en las *Ideas,* en nombre del "ser pretrazado" que, en cuanto "idea", abarcaría la totalidad del "mundo", mientras que la "estructura esencial" como tal, que comprendería en sí su infinitud, estaría positivamente dada. En este contexto Husserl ya no logra eludir por más tiempo el concepto del sistema: "Pues la limitación a la conciencia experimentante sólo poseía un carácter ejemplar, al igual que la limitación a las *cosas del mundo.* Por mucho que ensanchemos el marco,

y cualquiera sea el grado de universalidad o de particularidad dentro del cual nos movamos, todas las cosas y cada una de ellas se halla esencialmente pretrazada, hasta descender a las más bajas concreciones. Tan rigurosamente fijada como se halla la esfera de las vivencias de acuerdo a su estructura trascendental, así de firmemente se halla determinada en ella toda formación esencial según *noesis* y *noema*, del mismo modo que toda figura posible diseñable en el espacio se halla determinada por la esencia del espacio, según leyes incondicionalmente válidas. Lo que aquí se denomina, en ambos sentidos, posibilidad (existencia eidética), es, pues, una posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente firme dentro de una estructura absolutamente firme de un sistema eidético. El objetivo lo constituye su conocimiento científico, es decir, su formulación teórica y su dominio en un sistema de conceptos y de leyes emanantes de una intuición esencial pura. Todas las separaciones fundamentales que establece la ontología formal y la doctrina de las categorías que entronca con ella —la doctrina de la distribución de las regiones del ser y de sus categorías, así como de la constitución de las ontologías materiales adecuadas a ellas— son, tal como lo comprenderemos hasta en sus detalles a medida que prosigamos, títulos principales para investigaciones fenomenológicas. A ellas corresponden necesariamente nexos esenciales noético-noemáticos, que se describen sistemáticamente y que deben poder determinarse según posibilidades y necesidades".[76] La contradictoriedad de un concepto de existencia eidética confiere una impronta tacitiana a la antinomia fenomenológica: a la esencia que debe flotar por encima de toda caducidad de la existencia, se le atestigua simultáneamente ese ser independiente del pensar que no puede ser recabado de ninguna otra parte que de una existencia con la que las esencias de Husserl no quieren ser contaminadas a ningún precio. Este determina a una y la misma cosa como

76. *Ideen*, p. 279 s.

ontológica y óntica, lo que es una forma preliminar de la posterior doctrina del *Dasein* como lo óntico que tendría la prerrogativa de ser ontológico,[77] y en la que, por lo demás, se oculta, no menos que en Husserl, la primacía constitutiva de la subjetividad, el viejo idealismo. Pero queda sin poder resolverse como tal "existencia" pueda serle atribuida a la "estructura absolutamente firme de un sistema eidético", permanece siendo una casualidad de segundo grado. Pues en nada dado, por muy espiritualizado que esté, puede anticiparse lo que seguirá hallándose, a menos que la "estructura", kantianamente hablando, no se halle ya fijada ella misma a un punto supremo,[78] pero Husserl debe renunciar a esto mientras para él la fuente legítima de los conceptos sea la "intuición pura de la esencia", cuya infalibilidad se apoya en el carácter del ser dado. Sin embargo, prevalece ya la compulsión del sistema, y las ontologías discretamente contrastadas entre sí se reducen a indicaciones de una especie de división fenomenológica del trabajo. Por último, las *Meditaciones Cartesianas* hablan sin rodeos de la provisoriedad de las ontologías respecto a la unidad del sistema. Sólo que el propio sistema debe hallarse frente al sujeto como un objeto descriptivo, como hecho de orden supremo; pero su pretensión de totalidad, de inmanencia absoluta, de independencia con respecto a todo cuanto resida fuera de él —la idea de que *nulla re indiget ad existendum*— postula el sujeto trascendental. El sistema "pretrazado" según la costumbre matemática, actúa pues en Husserl, quien no en balde se refiere al espacio y a la geometría, como concepto de indiferencia: sería objetivo como unidad de todas las regiones formales y materiales dadas, y al mismo tiempo subjetivo, en la medida en que se busque esa unidad en la de la propia subjetividad. En el centelleante concepto de la *prima philosophia* como fenomenología trascendental de la

77. cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 16.
78. cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 152 (nota al pie).

época tardía, se sedimentó esa concepción inexplícita de una indiferencia de sujeto y objeto. Es fenomenológica la investigación orientada hacia la variedad de los "fenómenos" de la conciencia, siendo trascendental la necesidad de su fundamentación en una estructura del sujeto preordinada a toda experiencia. El que ambas orientaciones converjan, se supone como obvio a la buena de Dios. La apariencia de tal obviedad es posible porque el elemento subjetivo, el yo fenomenológicamente puro, y el objetivo, el concepto eidéticamente reducido, son ambos igualmente impermeables contra la facticidad y autosuficientes: a ninguno de ambos nada puede ocurrirles ni chocarles desde afuera. Pero esa pureza resulta garantizada únicamente por la trascendental. La autorretracción de la fenomenología no es un acto de meditada revisión que tenga horror a las consecuencias, acaso a las efímeras eternidades de Scheler. Cuanta mayor objetividad debe poseer el *noema*, lo subjetivamente intencionado, tanto más debe agregar de su parte el sujeto para conferir su undad al objeto. Pero ésta reclama como su quintaesencia la unidad de la conciencia y, con ello, el sistema.

Históricamente, la concepción del sistema en Husserl no fue condicionada en absoluto sólo por la justificación del sentido noemático como una objetividad que se mantiene idéntica. Ya a comienzos de los *Prolegómenos* se reclama la "unidad del nexo de fundamentación": "El reino de la verdad no es un caos desordenado, dominando en él la unidad de las leyes; y así también la investigación y la exposición de la verdad deben ser sistemáticas, deben reflejar sus nexos".[79] Evidentemene que se piensa el sistema, ante todo, en cuanto una objetividad descubierta por la ciencia, en cierto modo heurísticamente, sin un "hilo conductor", por ejemplo en formulaciones de este tipo: "Con ello deberían estar agotadas las formas esenciales de propo-

79. *LU* I, p. 15.

siciones normativas universales".[80] Pero en la unidad de la razón lógica, que debe corresponder a la unidad de la lógica, ya se halla virtualmente contenido el sistema, de manera no muy disímil a la relación entre la totalidad de las formas del juicio y la totalidad de las categorías en Kant. Finalmente, la doctrina desarrollada de la correlación impulsa hacia el sistema. Su dualismo, el recíproco estar-referido-mutuamente de ser y conciencia, es una ilusión. Una vez que la filosofía procede a buscar en la conciencia, títulos legales para el ser y para el ente, queda fundado con ello el principado de la conciencia, incluso si se le coordina a la conciencia el ser como "polo opuesto". Por ello debe interpretarse como sistemática la siguiente proposición del segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*: "Lo que no podemos pensar, no puede ser; lo que no puede ser, no podemos pensarlo".[81] Es imposible no oír la reminiscencia de la fórmula de Hegel. La misma es la confesión de una semejanza latente. Husserl piensa conciliar el dualismo sujeto-objeto no reduciendo simplemente la objetividad a la subjetividad, sino incorporando esta propia contraposición tendencialmente en algo más extenso —en Hegel se denomina "espíritu"—; y sin embargo, en ambos ese algo más extenso se constituye nuevamente, al fin, subjetivamente; ambos son, no obstante todo su esfuerzo en pro de la alteridad *(Andersheit)*, idealistas. Pero frente a Hegel, la tentativa de Husserl es tan tímida y débil que la anhelada conciliación se le escapa. La idea del sistema se frunce para reducirse a algo formal. En Hegel el sistema, según la formulación de la *Enciclopedia*,[82] era la totalidad concreta, mientras que en Husserl se contenta con las estructuras puras de la conciencia ligadas en el *eidos ego*. Del sistema queda sólo que no hay ser que no pueda ser pensado, de modo que todo ser, extenso y com-

80. l. c., p. 43.
81. *LU* II, 1, p. 239.
82. cf. Hegel, *WW* VIII, *System der Philosophie*, p. 60.

pleto, debe medirse con la unidad del pensamiento. La correlación de ser y pensamiento, que ya sólo se registra, se revela como impotente: ya no se la prueba sobre ningún contenido determinado. Como después de una derrota, la filosofía se retira detrás de los fosos de su fortaleza, de la doctrina de las categorías del pensamiento. Acerca del carácter idealístico de Husserl no decide la afirmación de una prioridad constitutiva general de la conciencia —la que sólo se encuentra explícita en la tardía fase trascendental—, sino su permanente pretensión de identidad. Toda vez que se afirme tal identidad —un principio monístico de la explicación del mundo, el que ya por su mera forma instaura el primado del espíritu que dicta ese principio—, la filosofía es idealista. Incluso allí donde se juegue como tal principio el ser contra la conciencia, se anuncia en la pretensión de la totalidad del principio que todo lo englobaría, la preeminencia del espíritu; lo que no se halla contenido en él es inconcluíble y escapa incluso al principio de sí mismo. El idealismo domina aun cuando al ὑποχειμενον se lo llame ser, materia, o como se quiera, en virtud de la idea del ὑποχειμενον. La comprensión total a partir de un principio establece el derecho total del pensar. El límite teórico con el idealismo no reside en el contenido de la determinación de sustratos ontológicos o de palabras universales, sino ante todo en la conciencia de la irreductibilidad de aquello que es, en un polo de la diferencia irrevocable, cualquiera sea su índole. Esta conciencia debe desplegarse en la experiencia concreta; si se detiene en la afirmación abstracta de una polaridad, aún sigue ligada al idealismo. Ningún "proyecto" puede ser entendido hoy con el método dialéctico. Justamente el viraje husserliano hacia un concepto "correlativo" del ser, el que preparó la posterior teologización del mismo, tenía un sentido extremadamente idealístico, y ese concepto jamás lo perdió. Las determinaciones del pensamiento, entre las que se cuenta también la conciencia de la diferencia, de la propia "al-

teridad", deben ser sustraídas a la facticidad mediante una elevadísima medida de abstracción, extirpándose con ello la alteridad. El rasgo ontológico de Husserl es, como el de Hegel, el verdaderamente idealístico. Al ser privadas de su referencia a cualquier materia las estructuras más universales de la conciencia, y al retornar esa propia referencia únicamente como característica formal de la estructura de la conciencia, lo puramente espiritual se instala como en-sí y se convierte finalmente en el ser. Por cierto que Husserl, en un pasaje anterior de las *Ideas* —y ello antes de llegar a la ἐποχή— trata de lo "extraño", del "ser diferente" y de cómo la conciencia podría entretejerse "con todo el mundo extraño a la conciencia".[83] Pero inmediatamente después insinúa sin más la "unidad real de todo el mundo". Con ello queda instituído el sistema y decidido el predominio de la conciencia, recién separada ontológicamente del ente, sobre el ente. Sólo cuando el concepto sustancial del ente se halla contenido sin resto en las determinaciones del pensamiento, se halla motivada de algún modo la enunciación de una tal "unidad real de todo el mundo". Frente a ello, la expresión "ser diferente" permanece como un mero preámbulo metodológico. Como tal se revela luego en el método fenomenológico de la reducción a la "conciencia absoluta".[84] Pues la conciencia sólo es absoluta no bien no tolera ya ninguna alteridad que no sea ella misma perteneciente a la conciencia, es decir que no sea una alteridad.

Pero el sistema, que no quiere ser especulativo sino la constatación científica de estados de hecho, arrastra la contradicción. La legitimación de las pretensiones sistemáticas de las *Ideas,* fracasa. En la unidad de la conciencia cosal, y solamente en ella, posee Husserl su canon del conocimiento sistemáticamente legal: "Por necesidad esencial, a

83. *Ideen,* p. 70.

84. cf. l. c., p. 91 ss.

una conciencia de la experiencia omnilateral y que se confirma continuada y homogéneamente en sí misma, de la misma cosa, pertenece un sistema múltiple de continuas multiplicidades de aparición y matices, en el que todos los elementos objetivos que se hallan en la percepción con el carácter de la autodatidad corpórea, se representan o reflejan sus matices en determinadas continuidades. Cada determinación tiene su sistema de matices, y para cada cual vale, al igual que para la cosa entera, que la misma permanece idéntica ante la conciencia que la aprehende y une sintéticamente el recuerdo y toda nueva percepción, pese a una interrupción en el curso de la continuidad de la percepción actual".[85] Prescindiendo del inconfundiblemente psicológico concepto de la matización, ello corresponde por entero a la deducción kantiana de la objetividad. Pero falta la unidad —jamás "dada" como tal —de la conciencia, la que en Kant posibilita la unidad de la cosa, y que Husserl pasa por alto como algo que no puede aprehenderse descriptivamente. Sin embargo, sin ella la afirmación de que los "matices", es decir las apariciones de la cosa se hallarían "continuamente reguladas"[86] por su identidad, sería dogmática. Según la reducción fenomenológica, Husserl no puede tomar en préstamo esa identidad de las cosas en sí; en calidad de dato inmediato, una tal "regla", como Kant objetaba categóricamente al empirismo, no se presenta; pero Husserl debe renunciar a su derivación mientras no desee lesionar el "principio de todos los principios". Para la mera descripción, el "sistema" podría ser igualmente diferente; su unidad, y con ello la pretensión sistemática, es casual; pero ello sería incompatible con la propia idea del sistema. Husserl tuvo en cuenta esto en las *Ideas* al reinterpretar la indeterminación de la conciencia cosal, es decir, su carácter inconcluso, expuesto a la casualidad de la experiencia[87]

85. l. c., p. 74 s.
86. l. c., p. 75.
87. cf. l. c., p. 80.

como la "determinabilidad según un estilo firmemente prescripto",[88] convirtiendo neokantianamente en tarea infinita a la cosa como sistema de sus posibles apariciones. "El ser imperfecto *in infinitum* de esta manera pertenece a la esencia inderogable de la correlación entre la cosa y la percepción cosal".[89] Exactamente allí donde habría llegado el momento del concepto neokantiano de la ley, se halla en cambio el término "estilo", así como más tarde la sociología relativística del saber maneja estilos del pensamiento. Se repliega en categorías, por así decir, estéticas, las cuales sustraen la unidad del objeto al criterio de su obligatoriedad objetiva y no obstante le reconocen la dignidad de lo preindicado que llega más allá. Las cicatrices lingüísticas atestiguan la incompatibilidad del sistema con la mera datidad inmediata.

---

88. Ibíd.
89. Ibíd.

IV. LA ESENCIA Y EL YO PURO

> La fantasía en mi espíritu / es demasiado prepotente esta vez. / En verdad, si soy todo eso / hoy estoy loco.
>
> GOETHE (FAUSTO)
>
> *Sueño de la noche de Walpurgis*

LA DISCUSION académica oficial en Alemania, ya antes de Hitler, consideraba a Husserl como superado y carente de importancia. Incluso si se le reconocían méritos en la elaboración del método de esa nueva concreción ontológica con la que se creía haber superado el desacreditado idealismo, para esa condescendiente apreciación, esos méritos resultaban tan casuales como sólo podían serlo las contribuciones de un científico técnico a un proyecto metafísico. A la recíproca, a los representantes del cientificismo filosófico —como por ejemplo Schlick en su *Doctrina general del conocimiento*— Husserl les parecía un metafísico, un profeta de esa "visión" al que se imaginaban menos de acuerdo con sus textos que con los versos de George: debía compartir con otros teóricos de la razón, sin excluir a Hegel, el barato predicado de "místico". Los primeros lo acusan de ser un epistemólogo formalista, privado de la preocupación por la existencia humana, tal como la interpretan ellos, es decir, por la esencia del hombre en cuanto existente; los segundos reunían la doctrina de la ideación con el vitalismo y el irracionalismo, por muy empecinadamente que se resistiera Husserl a tal clasificación desde la aparición de la sexta de sus *Investigaciones Lógicas*. Pero, por su parte, en nada había contribuido para merecer el destino que le preparaban, de igual manera, el neorrealismo *(Neue Sachlichkeit)* y el neoirrealismo. Husserl jugó tan de buena fe el juego de la "discusión" con los colegas

que, según la crítica de Natorp a las *Ideas,* la diferencia con el neokantismo de Marburgo, polarmente opuesto en apariencia, se reducía al nivel de un matiz; tuvo en cuenta a cada uno de ellos en cuanto "investigador", manifestando sus reparos respecto al "enraizamiento en principio de las ciencias",[1] pero no respecto a la actividad y a la función de las ciencias, amenazadas incluso "radicalmente" según su opinión. Igualmente poco autorizados a renegar de la procedencia de su patrimonio ideológico se hallan los herederos ontológicos, antropológicos y existenciales. Ese patrimonio se debe al método husserliano, y no sólo al método; sólo que ese método, en cuanto a sensatez burguesa y responsabilidad crítica, es tan superior a sus adeptos, que éstos sólo de mala gana toleran que se les recuerde a Husserl. Esto vale tanto para Scheler como para Heidegger. Es cierto que en *Ser y tiempo* el concepto kierkegaardiano de la existencia parecía haber destruido esa postura de "espectador" en la que la fenomenología creía poder hacerse valer. Pero se cuenta entre los sorprendentes resultados del más reciente estudio de Husserl el que los motivos fundamentales de esa obra, aunque académicamente instrumentados, se hallan reunidos ya en la obra del maestro. Común a ambos es, ante todo, la no obligatoriedad de todas las aserciones "para con las cosas". Si puede abatirse la confrontación de todo concepto husserliano con su objeto mediante el expediente de señalar que el concepto sólo vale en ἐποχή y no "ingenuamente" en el mundo de los hechos, entonces ya antes del "viraje" había sido alejado el peligro de toda interpretación más drástica de las tesis heideggerianas sobre la angustia o la ansiedad, la curiosidad y la muerte, porque debe tratarse de puros modos de ser del *Dasein:* tan poderosas y cercanas a la experiencia son las consignas, y tan poco se empeñan en la realidad de la sociedad. Ambos hacen desaparecer la fractura entre necesidad y casualidad en la salida

1. *Logik,* p. 3.

de ese principio del yo que en Husserl se llama "*ego* trascendental", y en Heidegger, "existencia" *(Dasein)*. En ambas filosofías confluyen la idea y el *factum*. La tendencia de Heidegger en el sentido de ocultar las contradicciones insolubles, como la existente entre la ontología atemporal y la historia, ontologizando la propia historia a historicidad y convirtiendo a la contradicción como tal en una "estructura del ser", tiene su modelo previo en la gnoseología de Husserl. También éste trata de hipostatizar la insolubilidad como solución del problema. Trató de superar la fractura entre esencia y existencia, en su edad avanzada, con el mismo acto de violencia de Heidegger, quien define a la existencia como una estructura del ser. En la *Lógica* se dice: "No es pensable una vida de la conciencia sino como originariamente dada en una forma esencialmente necesaria de la facticidad, en la forma de la temporalidad universal".[2] El *factum* debe ser anulado dentro de la esencia, en cuanto la "facticidad", es decir el descubrimiento de que los hechos importan, con un determinado valor del tiempo, el contenido del "yo puro", se da como ley esencial, como determinación total y absolutamente formal precisamente de ese yo. La infraestructura de la forma "facticidad" debe bastar para dominar al propio *factum* en virtud de las leyes esenciales trascendentales, sin que la teoría permita que la diferencia entre la "facticidad" formal y el *factum* particular, de contenido, sea idéntica a la antigua diferencia entre esencia y hecho. El nombre de facticidad, el concepto universal que comprende bajo sí a los hechos como hechos, resulta transformado por hechizo en una esencia a la que ya no puedan dañar los hechos obstinados, pese a que el contenido de la "esencia" facticidad derive no justamente de necesidades esenciales puras. La fenomenología, en trance de ahogarse, trata de arrancarse del pantano del despreciado mero *Dasein*, asiéndose de su propia trenza esencial. En tal ilusión

2. l. c., p. 279.

reside el motivo material de la coincidencia lingüística con Heidegger. Una y otra vez ocurre en ambos que ciertos conceptos extraídos de la experiencia resulten revestidos, mediante su trasplante al ámbito eidético, de una dignidad arcaica que debe ponerlos al amparo de la intervención de la misma vida brutal a la que deben, por otra parte, justamente, esa evidencia palpable que seduce a quienes están cansados de la abstracción; por el contrario, una y otra vez aparecen en ambos determinaciones totalmente formales, expresadas de un modo que simula su drástica evidencia. No es gratuito que expresiones tales como "proyecto", "autenticidad", "autointerpretación" sean, en ambos, palabras predilectas; la formación de una teoría se llama ocasionalmente en Husserl "trabajo de evacuación",[3] como si se tratase de la santificada obra manual cotidiana; la síntesis trascendental no se menciona por su honesta locución extranjera habitual, sino que se la traduce por la artesanal "interioridad de la realización" (*Innerlichkeit des Leistens*); del mismo modo aparecen luego constataciones formales como la repetibilidad discrecional o el conocimiento independiente de la reflexión crítica, expresadas mediante partículas sensibles tales como "en cada caso" o "sin más". En las reflexiones preferidas de Husserl sobre la peste universal en la que se extingue la humanidad sin que amenace el menor peligro al residuo fenomenológico, al yo puro, quizás sea lícito sospechar los arquetipos de ese nihilismo a la vez misantrópico e inconsecuente del primer Heidegger, quien argumentaba sobre el ser hasta la muerte y la nada anulante.

El paradójico complejo de pensamiento y lenguaje en el Husserl tardío es la expresión de un fracaso. Sin embargo, este fracaso es la medida del rango filosófico de Husserl, de una intransigencia del pensamiento que lleva al absurdo su propia tentativa de desquiciar el idealismo de la época

3. *Ideen*, p. 314.

a partir de sus premisas, pero sin tocarlas. En la fenomenología el espíritu burgués trata de evadirse, con empecinado esfuerzo, del cautiverio de la inmanencia de la conciencia, de la esfera de la subjetividad constitutiva, con ayuda de las mismas categorías que el análisis idealista suministra a la inmanencia de la conciencia. La teoría del conocimiento querría atravesar las células en las que el mundo de los objetos autohechos se plantea absolutamente como imagen engañosa de la "naturaleza", justamente en virtud de su carácter reductible a la "realización" —al trabajo— subjetiva. Puede deducirse igualmente mucho, tanto de la tentativa como de su fracaso. La tentativa indica que la autoconciencia burguesa avanzada ya no puede contentarse con el fetichismo de los conceptos deducidos en los que se refleja, para su observador, el mundo de las mercancías. Debería aprehender la cosa misma. Pero ésta no es un "hecho". El que Husserl exija con urgencia la categoría de la esencia no surge sólo de la tendencia a la restauración romántica de la tradición escolástica: no sólo el pensamiento quiere ponerse al resguardo del *factum* en la esencia, sino que la esencia opone al *factum*, en cuanto mera aparición cuya validez se pone en duda, se pone en ἐποχή, para tornar conscientes las leyes subyacentes. Pero el fracaso atestigua objetivamente lo que ningún pensador burgués posterior a Hegel habría testimoniado ya de por sí: la necesidad de la propia apariencia. Contra toda intención originaria y a partir de sí misma, la filosofía de Husserl produce todas las categorías de la apariencia subjetiva contra las cuales había sido movilizada. A su término se halla el reconocimiento de que, una vez que se admite el concepto idealístico central —el de la subjetividad trascendental—, ya no hay nada pensable que no esté sometido a esa subjetividad y que no sea su posesión, en el sentido más estricto. Con ello, Husserl compromete la nueva filosofía de la realidad de sus continuadores, aparente ella misma, tan radicalmente como un idealismo cuya *ratio* se convierte, para él, en

ultima ratio. La obra del realista platónico se revela como destructiva.

Por cierto que en Husserl la *ratio* se resistió a los ataques del relativismo, los que en su momento ya invitaban seductoramente al sacrificio de la razón y que bajo el dominio totalitario pronto ayudaron al cinismo a procurarse una conciencia filosóficamente limpia. Pero también renegó, con arrogancia racionalística, del poder de lo existente sobre el pensamiento autocrático, el que el relativismo registra, por muy distorsionado que esté y por muy ingenuo que se mantenga frente a la "existencia" asumida. El motor del movimiento del pensamiento husseliano es, pues, la voluntad de instaurar el *Dasein,* expulsado de la *ratio,* dentro del ámbito de la propia *ratio* autónoma. Esta voluntad determina su tentativa de evasión y los límites de ésta. Su antitética se reduce a fórmula en los dos postulados metódicos fundamentales de las *Ideas*: "Por principio, dentro de la esfera lógica, la de la afirmación, el 'ser verdadero' o el 'ser real' y el 'ser racionalmente demostrable' se hallan en correlación".[4] Con ello contrasta aquel "principio de todos los principios: que toda visión originariamente oferente es una fuente legítima del conocimiento, que todo lo que se nos ofrece originariamente en la 'intuición' (por así decir en su corpórea realidad) simplemente debe ser asumido como lo que se da, pero ello también sólo dentro de los límites dentro de los que se da".[5] El fenomenólogo quiere guiarse según toda "visión originariamente oferente", sin saber de antemano hasta qué punto su contenido es "racionalmente demostrable", universal y necesario. Pero al mismo tiempo convierte en medida de toda "realidad", y también de la visión originariamente oferente y finalmente de la propia datidad, justamente ese carácter racional que, en última instancia, coincide con la unidad

4. l. c., p. 282.

5. l. c., p. 43 s.

de la autoconciencia. Según los *clichés* de la historia de la filosofía, por ello la fenomenología sería, de modo no diferente de la crítica kantiana de la razón, la síntesis de racionalismo y empirismo. La frecuentemente constatada interferencia entre el rasgo lógico y el psicológico en Husserl es su expresión más tangible. Nada torna tan dificultosa la comprensión de los conceptos husserlianos fundamentales y de su concatenación como el entrecruzamiento de las tendencias racionalistas y empiristas. Este sólo se desenigmatiza cuando se comprende el motivo. A toda costa quiere Husserl destruir conceptos simplemente "hechos" con los medios de la crítica de la razón que ocultan sus "cosas", desmantelar "teorizaciones", develar lo real. Independientemente del sofocante aparato terminológico que lo ahoga, en las *Ideas* se encuentra, a propósito de la apología del concepto apriorístico de esencia, esta asombrosa frase: "Si 'positivismo' quiere decir la fundamentación absolutamente desprejuiciada de todas las ciencias sobre lo 'positivo', es decir lo que se aprehende originariamente, nosotros somos los genuinos positivistas".[6] Por cierto que con ello el concepto de positivismo se revierte en el contrario de su significado originario. Pero esta reversión se verifica bajo el impulso de la develación de "cosas". Así, inaugura el racionalismo de Husserl. La argumentación de los *Prolegómenos,* que quieren demostrar que los principios lógicos fundamentales son proposiciones en sí estrictamente apriorísticas, se mantiene por entero dentro del marco de la datidad inmediata positivística. En el acto del pensamiento, la ley causal según la cual el mismo transcurre no es idéntica a la norma lógica a la cual se atiene; en el acto del pensamiento dado en cada caso como fenómeno, tal como se ofrece a la mirada reflexionante, ambas cosas no coinciden: "Las leyes de la causalidad, según las cuales el pensamiento debe transcurrir tal como podría estar justificado de acuerdo a las normas ideales de la lógica, y esas propias normas, no

6. l. c., p. 38.

son en modo alguno la misma cosa. Una esencia se halla constituida de tal manera que no puede emitir, en un tren de ideas homogéneo, juicios contradictorios, ni puede extraer una conclusión que contravenga a los modos silogísticos; ello no significa en absoluto que el principio de contradicción, el *modus Barbara,* etc., no sean leyes naturales capaces de explicar tal constitución".[7] Para Husserl, el absolutismo lógico y el antipositivismo no son otra cosa que el resultado de una investigación positivística simplemente más insistente: entre los caracteres de la evidencia de una afirmación lógica no se encuentra, según su doctrina, en una visión originariamente oferente, ninguna ley causal de la concatenación psicológica de los pensamientos. El mismo impulso obra en todas las excursiones críticas de la fenomenología husserliana. Los "sentimientos de la evidencia" inventados; las equivocaciones de la terminología soberana, contra las cuales está concebida la "doctrina del significado", especialmente la diferenciación entre sensación y contenido de la sensación; y, finalmente, la teoría de los signos y de las imágenes en la interpretación de la conciencia cosal, son puntos de ataque preferidos. En todos ellos se impone el racionalismo husserliano por orden del empirismo husserliano. Sus proposiciones, significados puros, en la fase tardía luego un yo puro, enfrentan a los desdoblamientos inútiles, a conceptos que no pueden satisfacer su pretensión de legitimación empírico-psicológica porque no "están". Husserl querría eliminar las paredes especulares de productos del pensamiento que se intercalan ante el pensamiento no bien éste se torna incapaz de reconocerse a sí mismo en ellas. La meta de la revelación lógica y gnoseológica resulta pretrazada por lo que para él sería "como tal": por las proposiciones en sí en lugar de las reglas psicológicas bajo las cuales sólo son repensadas por los hombres; por el significado puro, tal como éste resulta cogido y retenido por el "rayo de la mirada de la intención";

---

7. *LU* I, p. 68.

por la evidencia de la "cosa misma", que se representa, y no por su reflejo subjetivo, el "sentimiento" de ella; por el objeto percibido o, sea como fuere, intencionado y no por su sustituto meramente a nivel de la conciencia. En este sentido la fenomenología intenta evadirse del fetichismo de los conceptos. Sacude los ornamentos que asumen la expresión ruinosa de mascarones de la apariencia en el ámbito del concepto abstracto, en forma no diferente a las ornamentaciones sensibles de la arquitectura y de la música del mismo período. Con Husserl, el espíritu objetivo de la burguesía se dispone a preguntar cómo puede ser aún posible el idealismo sin ideología. Pero esa pregunta recibe una respuesta negativa, objetivamente, por parte de las "cosas". Ello dicta a Husserl el curso dialéctico del movimiento de su pensamiento. El análisis empírico del dato inmediato conduce siempre a consecuencias racionalísticas como el análisis del ser absoluto de las proposiciones lógicas en cuanto unidades ideales. Pero el ser-en-sí del mismo resulta mediado únicamente por la "conciencia pura", que según la doctrina de Husserl se halla preordenada a todo ente. Con ello, la fenomenología desemboca en la posición fundamental de la subjetividad trascendental o, como se llama en el último Husserl, del *eidos ego*. Pero es el origen y el título legal justamente de ese fetiche del concepto que querría disolver la mirada que asume sin prejuicios, dirigida hacia las "cosas mismas", y define al mismo idealismo contra el cual se volviera la tendencia histórica de la tentativa de evasión. La definición hegeliana del movimiento dialéctico del pensamiento como un movimiento circular se comprueba irónicamente en Husserl. La fenomenología se revoca a sí misma.

Se asemeja a un círculo porque surge del idealismo y en cada uno de sus peldaños reproduce en sí al idealismo como elemento siempre derogado. Si bien todas las investigaciones de Husserl se esfuerzan en pro de las "trascendencias", por lo no perteneciente a la conciencia, ninguna

de ellas ha podido abandonar el plano del análisis tradicional-inmanente de la conciencia. El nombre de fenomenología deriva de que tiene que ver con "fenómenos": con las "cosas mismas" trans-subjetivas, que sólo aparecen como subjetivas. Ello implica la contradicción particular del pensamiento de Husserl. En la lucha contra los fetiches del concepto es total y absolutamente fetichista, porque las "cosas mismas" con las que se topa son siempre y renovadamente meras imágenes convencionales de funciones de la conciencia, "trabajo incorporado". El ser trans-subjetivo de las proposiciones lógicas, para cuya apología fuera inicialmente desarrollada la fenomenología, implica la cosificación de la actividad pensante, el olvido de la síntesis o, como lo denomina el último Husserl, muy a la manera de la escuela de Marburgo, del "producir". En vista de los productos cosificados del pensamiento, el pensamiento de Husserl renuncia al derecho de pensar, se conforma con la "descripción" y engendra la apariencia del en-sí inaparente: desde Descartes, la cosificación y el subjetivismo ya no constituyen, en filosofía, contrarios absolutos, sino que se condicionan recíprocamente. El contenido trans-subjetivo de realidad del concepto husserliano del objeto se debe simplemente a una medida más elevada de disección, de cosificación. Por cierto que el fenomenólogo no puede pensar en absoluto los objetos de otro modo que subjetivamente constituidos, pero esos objetos, por su parte, le están tan completamente enajenados y petrificados que los considera y los describe como una "segunda naturaleza", mientras que los mismos, una vez despiertos, se disuelven de inmediato en determinaciones meramente subjetivas. No bien insiste en la descripción de los "estados de hecho de la conciencia", se restablece también el dualismo entre cosa y aparición en la terminología pseudoconcreta de objeto matizado y matización. Por cierto, las cosas husserlianas, en cuanto objetos intencionales, han perdido, pese a la afirmación de su corporeidad, gran parte de la sustan-

cialidad que poseían aun como objetos kantianos. Transformados atomísticamente en meros "sentidos" de los actos singulares, arrancados del espacio, del tiempo y de la causalidad, se encuentran trasplantados a una eternidad sombría en la que ya nada grave puede sucederles, pero en la que tampoco es ya posible reconstruir a partir de ellos el sustrato de las ciencias naturales que aún surgía como resultado de la analítica trascendental de Kant.

Pero con ello la propia postura fenomenológica se torna ambigua. Si la tentativa de evasión se enreda en el ámbito de la mera δόξα, recíprocamente la ἐποχή, que impide la evasión, concuerda demasiado cómodamente con la realidad empírica. Husserl la caracteriza como una "postura", que debe distinguirse por principio de la postura "natural" de quien asume sin un proceso de reflexión la "tesis general del mundo" en su espacio-temporalidad. Sin embargo, debido a su debilidad de la discrecionalidad, la postura fenomenológica queda por debajo de la *dubitatio* cartesiana con la que Husserl gusta comparar la postura fenomenológica. Si Descartes emprende la tentativa de la duda universal para asegurarse de lo absolutamente cierto, frente a ella la postura husserliana sólo es una disposición metódica que resulta aconsejada pero en modo alguno deducida como necesaria. Prescinde de la obligatoriedad interviniente porque con ella, según Husserl, no es mucho lo que se modifica: se halla concebida no tanto como una crítica obligatoria de la razón cuanto como una neutralización de un mundo cosal acerca de cuyo poder y de cuyo derecho ya no se expresa ninguna duda seria. "Resulta igualmente claro que la tentativa de poner en duda algo consciente como presente, condiciona necesariamente una cierta anulación de la tesis —de la "postura natural"—; y justamente eso nos interesa. No es una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco es una transformación en conjetura, en pretensión, en indecisión, en una duda (cualquiera sea el sentido de

la palabra): esta clase de cosas no pertenecen por cierto al reino de nuestro libre arbitrio. Antes bien, es algo totalmente propio. No renunciamos a la tesis que hemos llevado a cabo, en nada modificamos nuestra convicción, la cual permanece en sí misma tal como es hasta tanto no introduzcamos nuevos motivos de juicio, cosa que justamente no hacemos. Y sin embargo, experimenta una modificación: mientras permanece siendo en sí lo que es, la ponemos, por así decirlo, 'fuera de acción', la 'neutralizamos', la 'ponemos entre paréntesis'. Continúa existiendo, como lo puesto entre paréntesis está dentro del paréntesis, como lo puesto fuera de acción está fuera del nexo de la acción".[8] No en vano Husserl tiene en común la expresión "postura" con el relativismo privado-burgués de todo el mundo, el que hace depender los modos de comportamiento y las opiniones no tanto de un conocimiento obligatorio cuanto del ser-así *(Sosein)* casual de la persona juzgante. Es posible que ambos hayan tomado esa palabra en préstamo del lenguaje de la fotografía. Se está tentado a suponer a ésta como el modelo que sirve de base a la gnoseología husserliana en el espíritu objetivo. Esa gnoseología pretende apoderarse de la realidad intacta cuando, aislando, clava a sus objetos con un repentino "rayo de la mirada", tales como éstos, en el estudio del fotógrafo, se hallan preparados y expuestos ante la lente registrante. Al igual que los fotógrafos de antiguo cuño, la fenomenología se envuelve con el negro paño de su ἐποχή, conjura a los objetos a permanecer inmóviles e inmutables, y finalmente produce en forma pasiva, sin la espontaneidad del sujeto cognoscente, retratos de familia del tipo del de la madre "que contempla afectuosamente al grupo de sus niños".[9] Así como en la fotografía la cámara oscura y el objeto de la imagen registrada se hallan en estrecha relación, así lo están en la fenomenología la inmanencia de la conciencia y

8. l. c., p. 54.
9. l. c., p. 251.

el realismo ingenuo. La filosofía de la inmanencia llega a tal punto que le queda "la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo":[10] "El ser inmanente es... sin duda ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla 're' indiget ad existendum.* Por otra parte, el mundo de la *'res'* trascendental depende absolutamente de la conciencia, y ello no de la lógicamente pensada, sino de la conciencia actual".[11] Pero precisamente la pretensión de totalidad de la subjetividad que da el sentido se autoextingue. Si el sujeto lo incluye "todo" en sí, si le confiere a todo su significado, podría igualmente estar ausente como factor esencial del conocimiento; es un mero marco al que no le han sido fijadas diferencias de ninguna índole, las únicas que, empero, podrían determinar la subjetividad. El exceso husserliano en materia de subjetividad significa al mismo tiempo un defecto en cuanto a subjetividad. El *ego,* al admitirse y asumirse, en cuanto condición constituyente o significante, como ya precedentemente dado en todo lo objetivo, renuncia a toda intervención del conocimiento y especialmente de la praxis. Acrítico, en una pasividad contemplativa, implanta un inventario del mundo cosal tal como éste le es presentado dentro del orden constituido. Con razón dice el fenomenólogo de la ἐποχή: "en realidad nada hemos perdido"[12]... salvo el derecho de juzgar acerca de apariencia y realidad. En cambio se declara satisfecho con un título formal de posesión respecto al "mundo" aceptado. La exterioridad impotente de la reducción, que deja todo como era, se manifiesta en el hecho de que los objetos reducidos no son bautizados con nombres propios, sino que los torna visibles en su condición de reducidos mediante un mero ritual gráfico: el de las comillas. En el empleo de las mismas, que debe advertir acerca de la pureza fenomenológica, el

10. l. c., p. 91.
11. l. c., p. 92.
12. l. c., p. 94.

investigador estricto se encuentra con el desdichado humor del periodista que escribe "dama" cuando alude a una prostituta. El mundo entre comillas es una tautología del mundo existente; la ἐποχή fenomenológica es ficticia.

La misma insinúa una soledad absoluta y no obstante se refiere confesadamente en todos sus actos al "sentido", de éstos, al mundo que ordena hundirse. En ello se refleja una contradicción fundamental de la situación social, cuyo mapa geográfico asume la fenomenología tan fiel como inconscientemente. En esa situación social el individuo se ha transformado en un asumiente impotente, totalmente dependiente de la realidad precedentemente dada, esforzado ya únicamente en pro de la adaptación; pero debido al mismo mecanismo se ha vuelto tan carente de referencias, tan cosa entre las cosas, que en esa sociedad que lo determina hasta descender a su existencia desnuda se cree impercibido, incomprendido y autosuficiente. La contradicción entre ambas experiencias resulta transfigurada por la fenomenología. Esta da ese mundo solamente asumido y contemplado por una posesión del individuo absoluto, por la quintaesencia de todos los correlativos del "discurso solitario". Pero justamente con ello consagra y justifica a lo meramente existente como esencial y necesario, en virtud de esa conciencia pura que no necesita de cosa alguna para su existencia. Husserl no ha dejado dudas acerca del carácter de ficción de esta solución. Declara abiertamente que la ficción es el trozo nuclear del método: Así, pues, puede decirse verdaderamente, si se gusta de hablar con paradojas, y decirse con estricta verdad, si se comprende bien el sentido multívoco, que la 'ficción' constituye el elemento vital de la fenomenología así como de toda ciencia eidética, que la ficción es la fuente de la que extrae su alimento el conocimiento de las 'verdades eternas'."[13] Por cierto que trata de prevenir el peligro del empleo po-

13. l. c., p. 132.

lémico de esta proposición que "podría adecuarse especialmente como cita para ironizar naturalísticamente el procedimiento eidético del conocimiento".[14] Pero tal precaución no es necesaria. No es paradojal audacia del eidético la que provoca la crítica. En ella se expresa el mejor *agens* de la fenomenología; el exceso utópico por sobre el aceptado mundo cosal; el impulso latente de hacer que, en filosofía, resalten de por sí lo posible en lo real y lo real a partir de lo posible, en lugar de contentarse con el sucedáneo de una verdad deducida de los meros hechos, de su "ámbito" conceptual. Con razón alguna vez las tendencias vanguardísticas del expresionismo pudieron remitirse a Husserl. Pero la propia ficción husserliana traiciona rápidamente lo posible a lo real. Si Husserl confisca el reclamo de experiencia confirmante, contenido en toda ficción, al definirlo como una "posibilidad pura", en cambio ya transfiere a la ficción presente la evidencia que sólo correspondería a una experiencia futura. En lugar de pensar lo posible como algo que va estrictamente mas allá de lo existente y que aún debe ser realizado, lo trasmuta por encanto en un verdadero *sui generis* que debe poder ser pasivamente percibido como la realidad aceptada. Justamente a su apriorismo se le asocian elementos del naturalismo. No demuestra las exteriorizaciones de su fantasía mediante figuras expresionistas, sino con figuras böcklinianas: la isla de los muertos, el fauno tocando la flauta, los espíritus del agua. Hay un elemento naturalísta propio de todos esos seres: se presentan como irreales y no obstante como imágenes visuales de algo por así decir real, como dóciles imitaciones de faunos o seres elementales ya precedentemente dados, no como expresión del pensamiento que determina de por sí lo posible como algo nuevo, diferente de todo lo existente. No son "libres". Análogamente, lo posible es ficción en Husserl, en el sentido negativo de que se presenta como si fuese ya algo real. En

14. Ibíd. (nota al pie).

la exteriorización de la fantasía husserliana domina un *quid pro quo*: los objetos naturalistamente contemplados son elevados a "simbólicos", esencialmente obligantes, mientras que, en cambio, se trata a lo pensado como si fuese anticipadamente evidente en una experiencia modificada de la manera que sea. El elemento unitario de este *quid pro quo* es el concepto de lo corpóreo: en las fantasías pintadas de Böcklin y en las "cosas mismas" pensadas de Husserl. *Those Boecklins! All the extraordinary pictures one had only seen on postcards or hanging, in coloured reproduction, on the walls of pensions in Dresden. Mermaids and tritons caught as though by a camera; centaurs in the stiff ungainly position of race horses in a pressman's photograph.*[15] ("¡Esos Boecklin! Todos los cuadros extraordinarios que sólo se han visto en tarjetas postales o colgando, en reproducciones de color, en las paredes de algunas pensiones de Dresde. Ninfas y tritones como tomados por una cámara fotográfica; centauros en la posición tiesa y desgarbada de los caballos de carrera en una fotografía de periodista" *(N. del T.)*. Si el cuerpo fija sus límites a la apariencia idealista, en el ámbito husserliano domina como apariencia. El desnudo es el símbolo de lo no-simbólico. Reside en el interior del templo neorromántico de las esencias. La pureza de la mirada fenomenológica, por así decirlo pasiva y carente de codicia, le va tan bien como la "contranaturaleza" del ascetismo fenomenológico, todavía proclamada en la *Lógica*. Ante el cuerpo la fenomenología se recoge como "estilo esencial",[16] y avanza hacia él por "grados de claridad".[17] Cuando se lo aprehende finalmente, ya no es otra cosa que la propia conciencia contemplante que desaparece en él como en un espejo. El mundo que simplemente se irradia como un mundo del sentido subjetivo, y la sub-

15. Aldous Huxley, *Eyeless in Gaza*, p. 457.
16. *Logik*, p. 217.
17. *Ideen*, p. 127.

jetividad pura como el verdadero ser; en ese engaño concluye la tentativa fenomenológica de evasión.

La tesis de la perceptibilidad de lo puramente posible como doctrina de la intuición eidética o, como Husserl la denomina originalmente, de la visión categorial, se ha convertido en divisa de todas las orientaciones filosóficas que se remiten a la fenomenología. El hecho de que mediante el nuevo método sea posible asegurarse de las relaciones de cosas ideales con la misma inmediatez e infalibilidad que, según la concepción tradicional, era posible asegurarse de los datos sensoriales, explica la atracción que ejerciera Husserl especialmente sobre quienes ya no podían satisfacerse dentro de los sistemas neokantianos y que, no obstante, no se hallaban dispuestos a entregarse ciegamente al irracionalismo. A ellos, la intuición intelectual de Fichte y de Schelling —a la que, por lo demás, jamás se refiriera Husserl— les parecía elevada, por medio de las organizaciones fenomenológicas, al rango de esa "ciencia rigurosa" cuyo programa reclamó Husserl para su filosofía en su famoso ensayo sobre *Logos*. La afinidad de muchos de sus discípulos con las tendencias restaurativas torna plausible la sospecha ya expresada por Troeltsch[18] en el sentido de que el método de la intuición eidética se había adaptado desde un principio a maquinaciones ideológicas, ofreciendo el pretexto de tapizar como verdades eternas, sin demostrarlas, afirmaciones relativas al contenido y de toda especie, en la medida en que sólo pudieran remitirse al "ser", es decir, a la existencia de potencias institucionales. Pero quienes en primera instancia se sintieron atraídos hacia Husserl no eran en modo alguno sólo oscurantistas. Antes bien, los seducía la perspectiva de no tener que ocuparse por más tiempo únicamente con las abstractas formas vacías que se llenan, *a posteriori* y casualmente, de un "mate-

18. cf. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, p. 597 ss.

rial" al que las formas le son meramente exteriores; confiaban en un procedimiento capaz de tornar accesible el propio material y obligarlo a la entrega de sus formas concretas peculiares. La consigna de la concreción se ha convertido, desde mucho ha, en una frase, totalmente abstracta por añadidura. Se presentaba de otro modo en la primera época de la fenomenología, cuando Scheler atacaba la ética rigurosística y la "traición a la alegría", desenmascarando lo mohoso de los sistemas oficiales. Intuir la esencia significaba asimismo ocuparse de lo esencial. Hoy, los espíritus de las aguas de la fenomenología sólo impulsan ya su propia esencia.

El propio Husserl casi no participó en los esfuerzos relativos al contenido, cuyo instrumentario había suministrado. No sólo que se distanciara de la mayoría de sus discípulos y que sólo muy ocasionalmente publicara análisis materiales, sino que la teoría de la intuición eidética tiene asignada en su obra un espacio sumamente restringido, y no tiene en modo alguno el acento decisivo que cabría esperar de acuerdo al efecto producido por el concepto. Fuera del en cierto modo sibilino capítulo introductorio de las *Ideas*, sólo se lo halla discutido más en detalle en la sexta de las *Investigaciones Lógicas*. Pero también ésta lo expone sólo brevemente, y Husserl se siente de inmediato en el deber de protegerlo contra las posibles malas interpretaciones y de revisarlo, a tal punto que de la tesis no se conserva prácticamente más que el nombre. Los escritos tardíos eliminaron luego tácitamente el concepto de intuición eidética, sustituyéndolo mediante una interpretación neokantiana-funcional de la evidencia. Pero por ello no debe responsabilizarse a las vacilantes incertidumbres del pensador. Sino que la intuición categorial es el vértice paradojal de su pensamiento: la indiferencia en la que deben derogarse el motivo positivista de la evidencia y el racionalista del ser-en-sí de las relaciones de cosas ideales. El movimiento del pensamiento husserlia-

no no pudo mantenerse en ese vértice. La intuición categorial no es un nuevo principio recién descubierto del filosofar. Se revela como un mero elemento dialéctico de transición: como una grandeza imaginaria.

En cierto modo, resulta producida por la doctrina de las proposiciones en sí de los *Prolegómenos*. Si éstas deben ser realmente más que creaciones del pensamiento, no pueden en sustancia ser pensadas creando, sino solamente halladas pensando. El paradójico postulado de un pensamiento meramente descubriente resulta de la pretensión de validez del absolutismo lógico. La doctrina de la visión categorial es su consecuencia por parte del sujeto: "Quien se atasque en la esfera de la reflexión general podrá acaso dejarse engañar por los argumentos psicologistas. La mera observación de cualquiera de las leyes lógicas, de su intención auténtica, y la comprensibilidad con la que es aprehendida como verdad en sí debería poner fin al engaño".[19] El que las "verdades en sí", estados de hecho ya objetivamente dados con precedencia y no obstante ideales, se tornen comprensibles ante la "mera observación", lo enseña luego la sexta de las *Investigaciones Lógicas*. Allí, las verdades en sí se denominan "relaciones de cosas". De ésta se afirma: "Como el objeto sensible es a la percepción sensorial, así es la relación de cosas al acto de la percatación 'oferente', de manera más o menos adecuada (nos sentimos impulsados a decir lisa y llanamente: así es la relación de cosas a la percepción de la relación de cosas)".[20] Mediante la visión categorial, el racionalista Husserl quiere acordar a las *vérités de raison* de los *Prolegómenos* ese carácter de datidad inmediata que para el positivista Husserl vale como única fuente legítima del conocimiento. Aquí admite las proposiciones en sí, las unidades puras de validez; allá, la inmanencia de conciencia legitimante, el ámbito de las

19. *LU* I, p. 64.

20. *LU* II, 2, p. 140.

datidades, de las vivencias. Ambas se hallan separadas por la línea fenomenológica demarcatoria: aquéllas son "esencias", y éstas, "hechos". Entre ellas no impera otra relación que la intencionalidad. Las *vérités de raison* son "intencionadas" en vivencias fácticas. La intención debe conducir a las *vérités* como tales, sin subjetivizarlas ni relativizarlas en lo más mínimo. El en-sí de las *vérités* debe aparecer; las mismas no deben ser engendradas en reflexión subjetiva, sino ser autodadas y evidentes, pero tampoco pagar el tributo de lo meramente fáctico y casual, de lo que es deudora la "simple" intuición sensorial. Como un *deus ex machina,* la visión categorial debe conciliar los motivos contradictorios de Husserl. En su paradojalidad se le oculta al filósofo esa dialéctica que se cumple independientemente y por encima de él.

La intencionalidad, el "pensar", no basta por sí sola para cumplir la empresa paradojal. El intencionar una cosa o también relaciones de cosas ideales acaso del tipo de las proposiciones aritméticas no es aún idéntico a su evidencia. También puede intencionarse lo falso. Ello da a Husserl el fundamento legal para ir, en la construcción de la visión categorial, más allá del concepto de la mera intencionalidad. Lo completa mediante el del "cumplimiento" visivo de la misma: "a la expresión, que al principio sólo funciona simbólicamente, se acompaña después la visión (más o menos) correspondiente. Si ello se cumple, vivimos una conciencia del cumplimiento descriptivamente peculiar: el acto del significar puro halla su cumplimiento a la manera de una intención que apunta en el acto visualizante".[21] La intencionalidad afirma su primacía sobre este concepto de la visión. La visión no determina la intención por su parte. Se guía según ella, se "le conforma". La dependencia de la visión con respecto a la intención, que excluye de antemano de la esfera del significar todos los elementos del

21. l. c., p. 32.

material de la visión heterogéneos a la subjetividad, lleva a Husserl a la suposición de un paralelismo continuo entre la intención y su cumplimiento. El cumplimiento corresponde a la intención en los elementos en que ésta se le conforma. Pero esta suposición conduce a la tesis de que no sólo los elementos orientados hacia lo fáctico, sino también los elementos "categoriales", no sensibles, de los significados deben hallar sus propios cumplimientos. Husserl define esos cumplimientos de los elementos categoriales de la intención como visiones categoriales. En la teoría del cumplimiento se concentra la paradojalidad de la intuición eidética. Pues a Husserl no puede escapársele que no es posible concebir los elementos específicos del pensar en juicios y proposiciones como imágenes de un ser no sensible, trans-subjetivo, dado que justamente los propios elementos no sensibles no resultan determinables de otro modo que precisamente como elementos del pensar. Husserl no combatió la teoría de los signos y las imágenes para luego restituirla despreocupadamente en la "fenomenología del conocimiento": por ello, en la sexta de las *Investigaciones Lógicas,* se apresuró a repudiar nuevamente la teoría de las imágenes, y es este repudio el que introduce la revisión de la visión categorial: "Hemos partido del hecho de que la idea de una expresión, en cierto modo a la manera de imágenes, es totalmente inservible para describir la relación que tiene lugar entre los significados expresantes y las visiones expresadas, en el caso de las expresiones formadas. Esto es indudablemente exacto, y ahora sólo debe sufrir una determinación más precisa. Sólo necesitamos reflexionar seriamente acerca de qué sería posiblemente cosa de la percepción y qué cosa del significar, y tendrá que llamarnos la atención que en cada caso sólo a ciertas partes de la aserción, declarables de antemano en la mera forma del juicio, corresponde algo en la visión, mientras que a las restantes partes de la aserción no puede corres-

ponderles absolutamente nada".[22] Pero el concepto de la visión categorial no puede prescindir de la teoría de las imágenes: sólo cuando los elementos categoriales de los significados reproducen en imagen un ser objetivo-ideal, "corresponden" a los significados en lugar de producir primeramente ese ser objetivo ideal, éste puede llegar a la visión en un sentido de cualquier índole. Así, a despecho de su agudeza crítica, Husserl se ve obligado a sostener positivamente los "correlativos objetivos" de las formas categoriales, es decir, una visión que los cumple y que por principio es no-sensible, para que no se derrumbe la tesis fundamental de las proposiciones en sí: "El *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *sí* y el *así*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas de cantidad y las determinaciones numéricas, etc., son todos elementos significativos de las proposiciones, pero sus correlativos objetivos (en el caso de que sea lícito atribuírselos) los buscamos en vano en la esfera de los objetos reales, lo que en sustancia no quiere decir otra cosa que en la esfera de los objetos de percepción sensorial posible".[23] En abierta contradicción con las limitaciones de la teoría del cumplimiento el concepto de la visión categorial halla esta formulación extrema; "si ahora se plantea esta pregunta: ¿En qué hallan su cumplimiento las formas categoriales de los significados, si no mediante la percepción o la visión en ese sentido más estrecho que hemos tratado de insinuar provisoriamente cuando hablábamos de la sensorialidad?, la respuesta ya nos está claramente pretrazada mediante las consideraciones recién cumplidas. Ante todo, el hecho de que realmente hallen su cumplimiento también las formas que hemos presupuesto sin más, es decir que hallen su cumplimiento los significados enteros, formados de tal y cual manera, y no acaso solamente los elementos materiales del significado, torna indudable la representación de todo ejemplo de una ex-

22. l. c., p. 134 s.
23. l. c., p. 139.

presión fiel de la percepción... Pero si las formas categoriales de la expresión presentes junto a los elementos materiales no terminan en la percepción —en la medida en que se la entienda como mera percepción sensorial—, en ese caso el giro *expresión de la percepción* debe tener como base otro sentido, y debe existir, en todo caso, un acto que preste a los elementos categoriales del significado los mismos servicios que la percepción sensorial presta a los elementos materiales".[24]

Husserl construye la visión categorial como un modo de datidad en analogía a la percepción sensorial. Pero esta analogía es de una validez exactamente delimitada. El *tertium comparationis* reside sólo en algo negativo: en el hecho de que la visión sensorial, lo mismo que el modo de conciencia, al que Husserl denomina visión categorial, y que de hecho debería llamarse simplemente juicio fundado, no son "autodatidades" absolutas, sino elementos parciales del proceso total del conocimiento, o de que, como lo expresara el Husserl tardío, permanecen sometidos a la "posibilidad de la decepción", que trunca justamente la doctrina de la visión categorial. El término "percatamiento" *(Gewahrwerdung)* que le allana el camino a aquélla, es, tal como lo es ya el concepto husserliano de la percepción sensorial, ambiguo. El carácter de la inmediatez que atribuye al "percatamiento de la relación de cosas" no es otro que la inmediatez de la formulación del juicio. La gnoseología tradicional expresaría esto diciendo que el juicio, por su constitución subjetiva, sería un acto, y que el acto del juicio estaría inmediatamente dado. Juzgar y percatarse de una relación de cosas juzgada son expresiones equivalentes, o, mejor dicho, la segunda disfraza metafóricamente a la primera. Al acto del juzgar no se le agrega otro, un "percibir lo juzgado", a menos que se reflexione sobre el juicio formulado. Pero esa reflexión iría entonces, por

24. l. c., p. 142.

principio, más allá de la "inmediatez" de la formulación actual del juicio, al convertir a éste en su objeto. En cambio, esa inmediatez de la formulación del juicio reside en el concepto husserliano del "percatarse". Percatarse significa para él el intencionar originario de algo juzgado, la formulación del juicio en cuanto acto, la síntesis que acierta la relación de cosa juzgada y la crea a un tiempo. Sin embargo, simultáneamente se le atribuye al "percatarse" la actividad crítica, la legitimación del juicio, y con ello se pasa por encima de la inmediatez pura, que es la única que legitima la analogía con la visión sensorial. Percatarse de la relación de cosas también significa para Husserl asegurarse la verdad del juicio. La equivocación contenida en la expresión "acto oferente del percatamiento" es, estrictamente, la siguiente: por un lado, percatarse de una relación de cosas, es decir, llevar a cabo la síntesis del juicio, y, por el otro, llevar la verdad de es juicio a la evidencia absoluta. Pero ninguno de ambos significados debe ser interpretado como visión categorial. La síntesis de la formulación del juicio no es una visión categorial sino justamente ese acto del pensamiento que, según Husserl, sólo debe ser "cumplido" mediante la visión categorial. Pero la reflexión, que constituye la condición objetivamente necesaria del carácter de evidencia, no es evidente ni inmediata. La misma pone a la relación de cosa juzgada en vinculación con otras relaciones de cosas: su propio resultado es una nueva categorización. Incluso si la reflexión recurriese finalmente a elementos sensoriales visibles, contendría en sí formas no-visibles, conceptuales. Husserl transfiere el primer significado del término "percatamiento", para el cual él mismo designa el propio juzgar —es decir, si se lo quiere a toda costa, el "cumplimiento" de un juicio, anteriormente entendido como vacuo, mediante su formulación actual—, al segundo significado, la reflexión sobre relaciones de cosas fundantes, la que produce la evidencia; es decir, el "cumplimiento" en un sentido totalmente di-

ferente. En su fe en el *datum* llama inmediato a lo mediato, para mantener alejada de sí la posibilidad de la decepción. Asigna a lo inmediato la universalidad y la necesidad que sólo confiere lo mediato, la prosecución en la reflexión. Si la ἐποχή total de la gnoseología se transforma en realismo ingenuo, la consecuencia de la visión categorial es entonces, como ya ocurriera en los *Prolegómenos,* el realismo ingenuo de la lógica. En cuanto evasión del pensamiento fuera de la inmanencia, la construcción paradojal queda impotente. También ella provoca la regresión de la espontaneidad kantiana del pensamiento a una mera receptividad del pensamiento. En el último Husserl aparece explícitamente el concepto de la receptividad espontánea, que evidentemente no es desacertado en modo alguno.

Merced a la crítica de la visión categorial caen todas las consecuencias de ésta. Las entidades autónomas, independientes del hombre, de su actividad, de su historia y que no obstante deben ser aprehendidas por él en la pureza de las mismas; su despliegue en una así llamada teoría material de los valores, que debe su concreción justamente a la evidencia ficticia; la creencia de que de un fenómeno singular puede extraerse inmediatamente con la mirada su esencia estática, emancipada del espacio y del tiempo; todo ello fue llamado a la vida sólo mediante una fórmula metódica que no tanto indica un nuevo procedimiento del conocimiento cuanto expresa la incompatibilidad entre certeza positivista y verdad racionalista. La visión categorial no es un "ver" entidades, sino una mancha ciega en el proceso del conocimiento. Si la pretensión científica de la filosofía husserliana se siente superior a la especulación hegeliana, en cambio la doctrina de la ideación se halla muy por detrás del punto de vista hegeliano en cuanto a capacidad de reflexión científica. En ninguna parte ello se revela con mayor claridad que en el concepto del ser, que para los sucesores existencialistas de Husserl pasó a ocupar

la posición central. Hegel restringió la inmediatez del concepto del ser, con el que hace comenzar la dialéctica, considerándola un mero elemento parcial de su movimiento inmanente. Enseña que "nada existe, nada en el cielo, o en la naturaleza, o en el espíritu, o donde sea, que no contenga la inmediatez lo mismo que la mediación, de modo que estas dos determinaciones se revelan como inseparadas e inseparables, y toda antítesis como nula".[25] Por ello "el ser es lo comenzante, representado como surgido por mediación y precisamente mediante una mediación que es, al mismo tiempo, una derogación de sí misma". [26] En cambio para Husserl el ser está inmediatamente presente en la visión categorial: "Pues es obvio desde un comienzo: así como cualquier otro concepto (una idea, una unidad específica) sólo puede 'surgir', es decir, sernos dado a nosotros mismos, en base a un acto que pone ante nuestros ojos, cuando menos imaginariamente, alguna singularidad que le corresponde, así el concepto del ser puede surgir sólo cuando se pone ante nuestros ojos, real o imaginariamente, algún ser. Si para nosotros el ser vale como ser predicativo, debe sernos dado, pues, alguna relación de cosas, y ello naturalmente mediante un acto que lo dé: el *analogon* de la visión sensorial común".[27] La antítesis de los elementos de la inmediatez y de la mediatez, anulados hegelianamente en el concepto del ser, y que contiene ya en sí el movimiento dialéctico del concepto, es desterrada en Husserl mediante la fórmula mágica de la evidencia categorial del ser. En lugar del movimiento inmanente del concepto comparece su empleo equívoco. En la premisa, Husserl emplea el ser en su sentido más general, abstracto, mediato; en la apódosis lo sustituye por el ente en cuanto elemento de cualquier índole, inmediatamente evidente, que llega a la categorización. De esta contaminación se nutrió toda la

25. Hegel, *WW* IV, *Wissenschaft der Logik,* I, p. 70 s.
26. l. c., p. 73.
27. *LU* II, 2, p. 141.

filosofía existencialista. Su ser no es aquél del que no puede prescindir abstracción alguna por el hecho de ser un elemento real y fundamental de la conciencia, sino un ser que se da como ideal, al igual que la conciencia pura de Husserl, pero que en cuanto inmediatamente evidente debe dispensar de la conciencia (inicialmente: de la reflexión crítico-gnoseológica) ; esta evidencia la ha tomado en préstamo justamente de lo meramente existente, de lo fáctico, ante lo que querían preservar la idealidad y la aprioridad del concepto del ser. Así se prepara ya en Husserl la engañosa metafísica del ser de los eleáticos de hoy día: ser puro, idéntico a pensar puro. Hegel desenmascaró este concepto del ser. El ser hegeliano no es una turbia identificación de mediatez e inmediatez. No deja hipostatizarse, y sólo por la fuerza puede abusarse de él para contaminar el ente y el ser. Se articula según sus opuestos y en la reversión dialéctica se vuelve contra sí mismo. Es un concepto eminentemente crítico. Es idéntico a esa nada que niegan los eleáticos.

Más allá de la mala identidad de pensar y ser, remitía el impulso originario de la visión categorial como impulso a la evasión. Por detrás de la doctrina según la cual podía "comprenderse" directamente, como las proposiciones aritméticas, una "relación de cosas", se hallaba el vislumbre de un nexo de legalidad objetiva preordenado en principio a toda operación intelectual singular, legalidad sustraída a la arbitrariedad del intencionar, la que para Husserl suministra la base del análisis gnoseológico. Husserl intuye que la relación de cosas "comprensible" es más que un mero producto subjetivo del pensamiento. El juicio aritmético consiste no sólo en el cumplimiento subjetivo de los actos de coligar, cuya síntesis representa. Expresa que debe haber un elemento no reductible subjetivamente, que exige éste y no otro coligamiento. La relación de cosas no resulta puramente constituída, sino que al mismo tiempo es "hallada". Justamente la no coincidencia de la relación

de cosas lógicas con su constitución por parte del pensamiento, la no identidad de subjetividad y verdad, impulsó a Husserl a la construcción de la visión categorial. La relación de cosas ideal "intuída" no debe ser un mero producto del pensamiento. Pero cuando Husserl, como ocurre en algunas formulaciones del capítulo sobre las esencias en las *Ideas*, cree poder descubrir esa superior legalidad, como *quale* puro del objeto singular, sin recurrir a la pluralidad, acaso lo justifique de improviso una realidad que, como "sistema", determina todos los objetos presuntamente individuales de una manera tan total que, de hecho, en cada rasgo singular del sistema es posible leer su "esencia", mientras que la unidad de las características de la extensión numérica del concepto sólo ofrece, de esta esencia, un débil reflejo. Quizás aquí deba sospecharse una de las causas del efecto producido por Husserl. Su filosofía codifica una experiencia objetivamente histórica, sin descifrarla jamás: la extinción del argumento. La conciencia se halla ante una encrucijada. Cuando el recurso a la intuición y el desprecio del pensamiento discursivo suministran el pretexto de una *Weltanschauung* comandada y de una ciega subordinación, señalan simultáneamente el instante en el que ha desaparecido el derecho de ser del argumento y del contraargumento, y en el que la actividad del pensamiento sólo consiste ya en llamar por su nombre a lo que es; lo que ya todos saben, de modo que ya no requiere argumentación, y lo que nadie quiere admitir, de modo que ya no necesita ser escuchada ninguna contraargumentación. Se ha llamado a la era burguesa, la era de la clase en eterna discusión. La fenomenología anota, provisoria e insuficientemente, el fin de la discusión. Insuficiente por persistir ella misma en categorías del intencionar, de la mera subjetividad: la relación de cosas no idéntica se convierte para ella en datidad inmediata de la conciencia, en algo meramente mental, mientras que su existencia fáctica se convierte, en cambio, en el ser ideal, el pensamiento.

Esto es culpa de la impostación estática de la relación sujeto-objeto. Husserl concibe forma y contenido "en este orden jerárquico recíproco: el objeto es algo completo en sí, algo terminado, que por su realidad puede prescindir totalmente del pensamiento, mientras que el pensamiento es algo defectuoso que aún debe completarse con una materia, es decir que, al ser una forma blanda e indeterminada, debe adecuarse a su materia".[28] Los análisis husserlianos, incluso la paradójica construcción de la visión categorial, se atascan todos, hegelianamente hablando, en la mera reflexión. Husserl creyó poder apoderarse de todo concepto singular de un modo "libre de teoría", y por ello libre de contradicciones, en la descripción de la vida de la conciencia, sin apuntar en primer término sólo a la interdependencia de los conceptos gnoseológicos fundamentales. En este pensar reflexivo, en cuanto totalmente contrario al hegeliano, y en contra del mismo, triunfó empero la dialéctica porque las descripciones parciales que suministra conducen constantemente a contradicciones. La proposición en sí, el cumplimiento, la visión categorial deben resolver esas contradicciones. Pero son invenciones, mucho más de lo que lo es el concepto especulativo al que renunciara el pensamiento científico, y que ya derogara en sí todas esas invenciones como sus elementos finitos y limitados. La dialéctica restituída a pesar suyo devora las invenciones del simple sentido humano que se ha tornado apologético. Mientras que las descripciones de estados de hecho ideales son desautorizadas por los hechos rebeldes, el postulado de la datidad inmediata destruye el mecanismo de la formación idealística de los conceptos. El idealismo tradicional negó noblemente el interrogante acerca del cumplimiento actual de las síntesis subjetivas, al llamarlas funciones trascendentales que, por principio, estarían ordenadas antes y por encima de todo "actuar" psicológico de los individuos, si bien admitía que se las había obtenido justamente a partir

28. Hegel, *Logik,* l. c., p. 38.

de abstracciones de resultados fácticos del conocimiento, es decir, resultados contenidos en la ciencia existente. Husserl no se limitó a esto. Pidió también a las síntesis objetivas, en cuanto "actos", su legitimación, emprendiendo la tarea de salvar una segunda existencia de sus significados, después de que estos últimos le parecían tan poco datos psíquicamente inmediatos cuanto se atrevía a fundarlas metafísicamente. Su tentativa es nuevamente un intento de "mediación", pero no ya en el concepto de la especulación sino en el de la reflexión. Esta tentativa fracasó. Pero su fracaso hiere al propio idealismo.

Pues las contradicciones de la lógica husserliana no son errores casuales y corregibles. Son originarios e inherentes al idealismo: en la gnoseología idealista jamás ha sido posible corregir algún error sin producir necesariamente un nuevo error. Para corregir las contradicciones se desarrolla en rigurosa consecuencia un concepto a partir del otro, mientras que ninguno se aproxima a la "cosa" más que el primero, e incluso mientras cada uno de ellos penetra cada vez más profundamente en la maraña de la invención. Los más profundos y enérgicos teoremas idealistas, como, por ejemplo, los kantianos del esquematismo de la razón pura y de la unidad sintética de la apercepción, son los más distantes de los resultados del conocimiento humano actualmente cumplidos y demostrables, mientras entretejen de la manera más prieta las contradicciones teóricas. Conceptos simples e insostenibles en una fundamentación unívoca, como la *sensation* y la *reflexion* de Locke, acaso describan el comportamiento del pensamiento con mayor precisión que el "pienso", que en verdad ya no expresa actos reales del pensamiento sino una constelación histórica de sujeto y objeto sustraída a la actividad individual. La compacidad del sistema idealista consiste en el continuo avance de sus contradicciones. La misma transmite la herencia del nexo de culpabilidad de la *prima philosophia*. Husserl promovió su liquidación objetiva, por mucho que siguiera es-

forzándose en pro de la *philosophia prima*. Sólo así puede comprenderse su relación con Descartes. En éste, el pensamiento burgués, aún no plenamente autónomo, trata de reproducir a partir de sí mismo el cosmos cristiano: en sus comienzos, el espíritu burgués habita en las ruinas del feudal. Con la fenomenología, el pensamiento burgués llegado a su fin se revierte en determinaciones disociadas, fragmentariamente colocadas una junto a la otra, y se resigna a la mera reproducción de lo que es. La doctrina de las ideas de Husserl es el sistema en desintegración, así como los primeros sistemas habían sido construídos apilando toscamente los escombros del *ordo* de antaño. Si la fenomenología trata, finalmente, de restaurar la totalidad y de "despertarla" a partir de los escombros, de las "sustancias" dispares, su espacio pronto se revela como reducido al punto del *eidos ego,* y, en lugar de la unidad en la multiplicidad, postulada por la razón autónoma, se presenta la génesis pasiva por asociación.[29] La unidad formal del mundo como unidad constituida por la subjetividad trascendental: eso es todo cuanto queda del sistema del idealismo trascendental.

En consecuencia, pueden distinguirse con alguna drasticidad los elementos de avanzada y los regresivos de la filosofía de Husserl. Son de avanzada aquellos en los que el pensamiento, bajo la compulsión de sus contradicciones, *intenciona allende* sí mismo;[30] sea que la fenomenología se dirija, aunque en vano, hacia una realidad no inmanente a la conciencia, sea que, en la prosecución de sus propias contradicciones, encalle sobre las rocas del idealismo, que caiga en aporías que ya no pueden eludirse por más tiempo, y para salir de las cuales sólo sirve la renuncia a la propia impostación idealista. Husserl asume rasgos regresivos no bien da las aporías como determinaciones positivas e hipostatiza la instancia subjetiva, tanto como inmanencia de la

29. cf. *C. M.,* p. 113 s.

30. cf. *LU* II, 2, pp. 41 y 236.

conciencia cuanto como esencialidad del concepto libre de hechos. Los que actúan con un sentido progresista son, en principio, los motivos de desmontaje, los que incrementan en especial las polémicas del primer Husserl con Brentano y con su escuela en el sentido más restringido. En los aparatos conceptuales auxiliares contra los cuales procede —como el sentimiento de la evidencia, el "objeto" de la sensación, la presunta imposibilidad psicológica de la coexistencia de juicios contradictorios en la misma conciencia y al mismo tiempo—, o bien en las diversas teorías de las imágenes y de los signos, Husserl destruyó invenciones teóricas mediante su confrontación con los resultados del conocimiento, a los cuales un pensamiento que fetichizaba los conceptos les atribuía las funciones inventadas. La fuerza explosiva de sus análisis alcanza, empero, para conmover también a los propios fetiches de Husserl. La misma, desde un principio, allanó a la fenomenología el camino hacia una concepción extrema del idealismo, la trascendental. Pero tampoco se detiene ante su concepto fundamental, el de la subjetividad pura. Al transferir el proceder crítico a la subjetividad pura todo poder normativo, ésta debe pagar caras, finalmente, todas las culpas del movimiento idealista del concepto. El ímpetu de tal movimiento ya se había revelado muchísimo antes, en la fase propiamente fenomenológica, cuando Husserl se separara del positivismo: en la polémica contra el psicologismo. Indudablemente también ésta tiene su componente cuestionable. El recuerdo del hombre real y de su instinto que no quiere obedecer a las determinaciones puras del pensamiento, debe ser mantenido alejado, como por un conjuro, mediante los ejercicios espirituales fenomenológicos. Pero si la fenomenología suprime la participación del hombre en las proposiciones de la lógica pura, si endiosa el poder de su pensamiento haciendo valer las leyes lógicas más allá del círculo de su juicio, así fuera el de las figuras sobrehumanas que cuentan con la predilección de la fenomenología, la polémica de los *Prolegómenos* se

orienta, empero, contra la ilusión más penetrante del hombre: la del individuo. En todo caso, la demostración lograda de la diferencia entre ley lógica y psicológica dio cuando menos como resultado que las normas según las cuales piensan los individuos, no coinciden con las normas según las cuales transcurre en ellos la vida de la conciencia y del inconsciente. Justamente en esa actividad, en la que se hace la ilusión de poseerse más firmemente la actividad "libre" del pensamiento, el individuo no se pertenece a sí mismo. La autonomía y la aislación del individuo como individuo pensante son tan apariencia —la apariencia necesariamente producida por la sociedad burguesa— como lo es también, a la inversa, ese relativismo que, merced al recurso al individuo aparente, confía en sustraerse a la obligación que lo liga al conocimiento. Sólo que los *Prolegómenos* han absolutizado la instancia de la cual depende el cumplimiento de las operaciones lógicas. A ésta su imperfección habrían de formularle reparos las ulteriores teorías "monadológicas", especialmente contenidas en las *Meditaciones Cartesianas*. Pero si hay un caso en el que la autoenmienda de Husserl no hizo más que arruinar un gran reconocimiento fundamental, es éste. Similar ha sido evidentemente la suerte de otro motivo que, en cuanto a fuerza decepcionante, no cede en nada ante el antipsicológico y que, al mismo tiempo, actúa como correctivo del mismo: del motivo antisistemático. Husserl fue el único filósofo de las escuelas alemanas de su época que defendiera el derecho crítico de la razón, sin deducir de él la pretensión de deducir el mundo a partir del concepto, de "aprehenderlo" totalmente. Justamente el énfasis con el que distingue la razón pura y sus objetivaciones del ser "mundano", permite que el empirismo abandonado permanezca abierto y no transfigurado. Los hallazgos empíricos no son condenados desde la altura de las ideas, en la medida en que permanecen sólo en hallazgos empíricos. Por cierto que el pensamiento de Husserl registra pasivamente fracturas y

contradicciones de su objeto, pero en cambio raramente lo allana. Incluso en su ámbito propio, la fenomenología conserva una proclividad al fragmento que comparte con los eruditos del tipo de Dilthey y Max Weber. Alinea "investigaciones", análisis realizados, sin homogeneizarlos cómodamente, e incluso sin nivelar sólo inconsistencias resultantes de los estudios singulares. Sólo después de que Husserl perdiera la fe en el método fenomenológico, se mostró dispuesto a adoptar, cuidadoso y contra su voluntad, el sistema. La recompensa a su postura antisistemática consistió en que, gracias a él, descubrió en el análisis, por así decir, ciego y no guiado "desde arriba", por algún concepto superior, lo que la construcción de los idealistas sistemáticos plantea deductivamente y que, en cambio, olvida el pensamiento reconstruyente de los positivistas: el elemento dinámico del conocimiento, la síntesis. La misma es para Husserl un estado de hecho de la descripción. El concepto del juicio, en cuanto constitutivo para la lógica formal, resulta caracterizado por "objetividad idéntica",[31] y el análisis del sentido de esa objetividad, sin la cual sería imposible toda decisión acerca de la verdad y de la no-verdad, incluso la lógico-formal, culmina en la pregunta acerca de "qué nos asegura de esa identidad".[32] Pero la respuesta de Husserl va camino de señalar que sin una síntesis subjetiva no sería posible la objetividad del juicio". . . .cuando avanza el proceso del pensamiento y nosotros, anudando sintéticamente, retornamos a lo que anteriormente había sido dado como uno, ello ya no es originariamente evidente, es nuevamente consciente en el *medium* del recuerdo de segundo grado *(Wiedererinnerung)*, y de un recuerdo que no es, en modo alguno, evidente. El recuerdo de segundo grado, que se logra como una visión verdadera y propia, significaría la restitución de todos los elementos o pasos singulares del proceso originario; e incluso si esto tuviera lugar, es decir,

31. *Logik*, p. 163.
32. Ibíd.

si se creara una nueva evidencia, ¿es seguro de que es la restitución de la evidencia precedente? Y ahora pensamos que los juicios, que en la evidencia viviente se hallaban originariamente constituídos como unidades intencionales en el modo de la identidad, deben tener una validez continuada como objetos que en todo momento son para nosotros y se hallan a nuestra disposición, como convicciones subsistentes para nosotros desde su primera constitución en adelante. La lógica no se refiere a las datidades en la evidencia meramente actual, sino a las formas duraderas, llegadas a la evidencia para la fundamentación originaria y que, una y otra vez, deben ser reactivadas e identificadas así como a objetividades que se hallan presentes de ahora en más, con las que puede operarse en el pensamiento reaprehendiéndoselas, y que pueden seguir desarrollándose categorialmente, en cuanto son las mismas, para convertirlas en cada vez nuevas formas".[33] Con el ingreso de la cosificación ingenua de la lógica, en virtud del concepto de objetividad, a la conciencia teórico-crítica, ya se halla denominado su elemento subjetivo-sintético: "La revelación de la génesis del sentido de los juicios significa, hablando con mayor precisión, lo mismo que el desenvolvimiento de los elementos del sentido, implicados en el sentido manifiestamente surgido a la luz y esencialmente relativos a él. Los juicios, en cuanto productos concluídos de una constitución o génesis, pueden y deben ser interrogados acerca de la misma. Justamente, es la peculiaridad esencial de tales productos el que sean significados que llevan en sí, como implicación del sentido de su génesis, una especie de historicidad; que en ellos el significado remite por grados de retorno al sentido originario y a la intencionalidad noemática relativa: es decir, que a toda forma asumida por el sentido puede interrogársele acerca de la historia de su sentido, que le es esencial".[34] Acaso nunca Husserl haya

33. l. c., p. 163 s.
34. l. c., p. 184.

llegado más lejos que en estas frases. Su contenido en novedades podrá parecer modesto. La fundamentación de la identidad objetiva a partir de la síntesis subjetiva procede de Kant, y la demostración de la "historicidad interna" de la lógica, de Hegel. Pero la trascendencia de la conclusión de Husserl hay que buscarla en el hecho de que arrancara la síntesis y la historia a la cosa petrificada e inclusive a la forma abstracta del juicio, mientras que en los idealistas clásicos la misma pertenece a una concepción del espíritu precedentemente pensada —justamente "sistemática"— que incluye el mundo cosal, sin reconocer de otro modo que en el pasaje dialéctico que la situación del mundo propio está signada por la cosificación, y sin conferir expresión a ese reconocimiento por medio del método. Pero Husserl, investigador de los detalles y positivista converso, insiste ante el objeto rígido y extraño del conocimiento hasta que éste, bajo su mirada de Medusa, debe ceder. La cosa, en cuanto objeto idéntico del juicio, se abre y presenta por un instante lo que su rigidez debe ocultar: el cumplimiento histórico. Justamente la asunción y el análisis de la cosificación por parte de una filosofía que declara sus propósitos meramente descriptivos y hostiles a la especulación, conduce a que la historia se torne manifiesta en cuanto su "hallazgo" principal, con lo que el concepto del hallazgo descriptivo se autoanula obviamente. Husserl sólo necesitaría franquear la puerta abierta para hallar que la "historicidad interna" que intuyera no es una historicidad meramente interna.

La fenomenología renunció a ello: "aquí no se cuentan historias".[35] Con el descubrimiento de la génesis como "implicación del sentido" alcanza, por única vez, su extremo. Por lo demás, permanece dominante la concepción estática de la relación entre sujeto y objeto. Sólo la *Lógica* y las *Meditaciones Cartesianas* completan explícitamente la

---

35. *Ideen,* p. 7 (nota al pie).

fenomenología estática mediante la genética como fenomenología constituyente. De la fenomenología estática se dice: "Sus descripciones son análogas a las de la historia natural, que estudian los diversos tipos y eventualmente los clasifican sistemáticamente".[36] No en balde aparece aquí el concepto de la historia natural. Husserl cree dar una fenomenología del espíritu al instalar y catalogar el gabinete de ciencias naturales del mismo. Así como en el gabinete de ciencias naturales se coleccionan y exponen a la contemplación supérstites de una vida desaparecida, cuya "naturaleza" sólo significa alegóricamente una historia pasada, y cuya historia no es otra cosa que la mera caducidad de la naturaleza, así también la visión fenomenológica en sus "peregrinaciones"[37] tiene que vérselas con fósiles, síntesis petrificadas, cuya "vida intencional" es sólo un pálido reflejo de la vida pasada y real. Las salas-modelo de las demostraciones husserlianas siempre se hallan sustraídas a la praxis de la sociedad presente. Como un tétrico monumento conmemorativo, su inventario adquiere fácilmente el aura de lo significativo, que Husserl interpreta como esencial. La obsoleta expresión del inventario pertenece al lenguaje secesionista que habla de intuición, flujo de las vivencias y cumplimiento, así como el pianino corresponde a la isla de los muertos. La fascinación y los decorados escénicos se han dado cita en los textos de Husserl: "Tomemos un ejemplo con formaciones representativas más complicadas, y no obstante fácilmente comprensibles, de representaciones de nivel superior. Un nombre, al denominar, nos recuerda a la Galería de Dresde y a la última visita que le hiciéramos: recorremos las salas, nos detenemos ante un cuadro de Tenier, que representa una galería pictórica. Supongamos, por ejemplo, que los cuadros de esta última representaran nuevamente cuadros, los cuales, por su parte, representaran epígrafes legibles, etc., y así tendremos la

36. *C. M.*, p. 110.
37. *Ideen*, p. 265.

medida del entretejido de representaciones y de las mediaciones que pueden instaurarse efectivamente respecto a las objetividades aprehensibles".[38] Este ejemplo no apunta a develar la mala infinidad que describe. La absurda línea de fuga de los cuadros, en la que la propia fenomenología persigue vanamente sus objetos de intención en intención, se convierte para Husserl en canon de un mundo que vale la pena contemplar porque se halla inmóvil ante el fenomenólogo como una colección de "sentidos" noemáticos fundados en el reflejo especular, apartada y curiosa como los cuadros de los cuadros en la galería. Es el mundo considerado como escenario de una cámara óptica. Husserl se aproximó mucho a la conciencia de ello en aquel pasaje en el que lo rechaza: "La experiencia no es un orificio en un espacio de la conciencia, a través del cual entra la irradiación de un mundo existente con anterioridad a toda experiencia".[39] Niega la concepción de la mirilla sólo porque, según él, no puede experimentarse nada totalmente extraño al sujeto; como discutiría el hecho de hallarse frente al teatro de una cámara óptica alguien que jamás puede abandonar el ámbito dentro del cual se desarrolla. El fenomenólogo está desconcertado. Así se revela en el gabinete de figuras de cera, que considera como otro "ejemplo concreto": "Paseando por el Panoptikum nos encontramos en la escalera con una señora desconocida, que nos saluda amablemente con la mano: es la conocida broma del Panoptikum. Se trata de una muñeca que nos engaña por un instante".[40] El espíritu que pasea sólo se tranquiliza con la sabia reflexión siguiente: "Una vez que hemos reconocido el engaño, las cosas están a la inversa, y ahora vemos una muñeca que representa a una señora"[41] Husserl halla la paz en el mundo de las cosas, en el hecho de fre-

38. l. c., p. 211.
39. *Logik,* p. 206.
40. *LU* II, 1, p. 442 s.
41. l. c., p. 443.

cuentar no a señoras, sino a muñecas. Pero su desconcierto es el de quien no sabe si tomar lo interno por exterior o lo externo por interior, y que ya no se concede el deseo originario de evasión a no ser en la figura distorsionada de la angustia.

La angustia marca el ideal de la filosofía husserliana como ideal de la seguridad absoluta según el modelo de la propiedad privada. Sus reducciones son reducciones a lo seguro: a la inmanencia de la conciencia de las vivencias, cuyos títulos legales no debe poder arrebatar poder alguno a la autoconciencia filosófica a la que "pertenecen"; a las esencias que, libres de toda existencia fáctica, oponen también resistencia a todo ataque por parte de la existencia fáctica. Ambos postulados se contradicen entre sí; el mundo de las vivencias es, según Husserl, mutable y no otra cosa que una "corriente"; pero la trascendencia de las esencias jamás puede convertirse en vivencia. Acaso pueda comprenderse la evolución de Husserl a partir de la tendencia a reunir ambos postulados de la seguridad en una última seguridad que identifique la esencia y la corriente de la conciencia. Su necesidad de seguridad es tan grande que, con la ciega ingenuidad de toda fe en la posesión, desconoce la compulsividad con la que el ideal de seguridad absoluta impulsa hacia la propia destrucción de ésta; cómo la reducción de las esencias al mundo de la conciencia la vuelve dependiente de lo fáctico, de lo perecedero; cómo, recíprocamente, la esencialidad de la conciencia priva a ésta de todo contenido particular y abandona al azar todo cuanto debía ser asegurado. La seguridad queda como un último y solitario fetiche al igual que la cifra millonaria de un billete de banco devaluado mucho tiempo atrás. Más abiertamente que en cualquier otra parte, se manifiesta aquí el carácter de resignación tardíoburguesa de la fenomenología. En ella, la idea de la crítica científica presenta su aspecto reaccionario: sin analizar el ideal de seguridad como tal, querría prohibir todo pensamiento que no pueda sub-

sistir ante éste, y de preferencia el propio pensamiento. Sus huellas también pueden encontrarse en la transformación del pensamiento en "visión", en el odio contra la teorización.

La tendencia a eternizar las "datidades inmediatas" de la conciencia como indudablemente pertenecientes al filósofo, y al mismo tiempo como esenciales, ayuda a justificar la posesión. Con la eternización de lo intencionado por el acto momentáneo y con ello, en definitiva, de lo meramente temporal, los conceptos fenomenológicos deben pagar el precio de la apariencia de su evidencia y de su concreción libre de construcciones. Así preparan directamente las ideologías de sus sucesores. Cuanto más concreta se torna la fenomenología, tanto más condescendiente se vuelve para proclamar lo condicionado como incondicionado. Husserl, por ejemplo, tomó del pragmatista William James la tesis empírica de los *fringes,* expresándola como eidética en las *Ideas;* pues así sostiene por entero un estricto paralelismo entre la psicología como ciencia pura de las leyes y la fenomenología eidética, paralelismo que habría de volverlo receloso con respecto a la autarquía de esta última. La concepción del "halo" de la conciencia actual asume en él esta forma: "la corriente de la conciencia nunca puede consistir en meras actualidades".[42] Un sociólogo de orientación husserliana se apresuró a deducir de ello la necesidad de clases sociales. Estas serían la expresión de esas consolidaciones psicológicas que corresponderían a las actualidades de la conciencia. Una sociedad sin clases presupondría la actualidad omnilateral de la vida de la conciencia de todos sus miembros, y justamente ésta quedaría excluída por la intuición de las esencias de Husserl. La teoría de Husserl debe soportar la responsabilidad de filosofemas de esta clase. Por muy inocua y formal que suene, en ninguna parte puede sostener la pretensión de una "estructura de la conciencia pura" invariante. Como surge

42. *Ideen,* p. 63.

de observaciones psicológicas realizadas sobre determinadas personas en determinadas situaciones, así remite también a tales observaciones. La "inactualidad" de los hombres depende de la cosificación del mundo en el que viven. Los hombres se petrifican en el mundo petrificado, y si éste era su propio producto, son reproducidos desde hace mucho por él. Por cierto que toda cosificación es un olvidar; pero ningún fenomenólogo sería capaz de erigir, de antemano y para siempre, las barreras que le estarían fijadas al presente de un mundo en el que nada obliga ya a olvidar. El contenido propiamente reaccionario de la fenomenología es su odio contra la "actualidad". Si la misma busca en el hombre la "esfera de los orígenes absolutos", preferiría no obstante expulsarlo del mundo una vez surgido en él, análogamente a como procedían los deístas con su dios, al que Husserl se limita a "poner entre paréntesis". Lo humano sólo adquiere un valor para la fenomenología en su inhumanidad: como algo totalmente extraño al hombre, en el que él mismo no logra reconocerse. Y se le torna eterno en cuanto algo muerto. La fenomenología escinde despiadadamente el intencionar y la intención de quien intenciona, lo dado de quien da, y se siente tanto más fundamentalmente segura de su objetividad cuanto más ha olvidado la existencia: así como anteriormente en las proposiciones en sí y en las "relaciones de cosas" lo era la síntesis, así en el definitivo análisis "genético" del conocimiento el portador y el objeto real de la misma lo es la sociedad. Las diferencias sociales enfrentan a Husserl en el análisis del "medio cultural". Las registra como diferentes grados de la accesibilidad de la cultura objetiva para diversos individuos y comunidades humanas. A propósito de ello prosigue la versión francesa de las *Meditaciones Cartesianas: "Mais cette accesibilité justement n'est pas absolue, et cela pour des raisons essentielles de sa constitution, qu'une explication plus précise de son sens met facilement*

en lumiere".[43] ("Pero justamente esa accesibilidad no es absoluta, y ello por razones esenciales de su constitución, que una explicación más precisa de su sentido pone fácilmente en evidencia". N. del T.) Si de hecho la cultura objetiva no se halla en general igualmente abierta a la conciencia individual como, al decir de Husserl, el cuerpo y el ser psicofísico, de ello no son responsables eventuales condiciones trascendentales sino las condiciones históricas de la sociedad de clases. La interpretación trascendental de Husserl trasplanta empero el tiempo al espacio, exactamente igual a como procediera más tarde el pensamiento totalitario sin circunstancias trascendentales. Las diferencias en el modo cómo participan los hombres en una vida digna del hombre se fundamentan diciendo que los hombres vivían en "culturas" muy distantes entre sí en el espacio, que son "sus" culturas primariamente, y a partir de las cuales sólo paso a paso podían conquistar el acceso a la "cultura de la humanidad". Pero la egología y la ἐποχή fenomenológica se revierten en una especie de xenofobia trascendental: *C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture étrangère*"[44] ("Pero soy yo y mi cultura quienes formamos aquí la esfera primordial por relación a toda cultura extranjera". N. del T). La realidad vivencial de la conciencia individual "depurada" y, automáticamente, también, de su nación se transforma, en toda su casualidad y limitación, en el fundamento de la teoría social y de la sociedad; en cuanto realidad esencial también debe valer, al mismo tiempo, como supratemporal. Es este espíritu el que indujo a Husserl a poner uno junto al otro, en la sexta de las *Investigaciones Lógicas,* los tres ejemplos de "actos no objetivantes como aparente cumplimiento del significado": *Quiera Dios pro-*

43. *M. C.,* p. 112.
44. l. c., p. 114.

teger al emperador. Franz tendría que cuidarse. Que el cochero enganche los caballos".[45]

La seguridad última a la que apunta el movimiento conceptual de la fenomenología es la del *eidos ego:* la subjetividad esencial debe ser inmediatamente cierta y absolutamente válida en su pureza. El hecho de apelar a ella hace desaparecer los conceptos contradictorios precedentes. El Husserl tardío puede prescindir de la visión categorial. Aun si la propia evidencia se disuelve en un proceso[46] y se desentiende de toda datidad objetivo-estática,[47] nada de su seguridad se sacrifica si realmente "la fundación absoluta del conocimiento... sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental como único ente absoluto;[48] si también la evidencia puede ser representada como una estructura de la subjetividad trascendental. Debido al interrogante acerca del *eidos ego,* la fenomenología es de mayor alcance que un mero matiz del idealismo. El trabajo científico de fundamentación de la lógica pura, que colma toda la obra de Husserl, lo capacitó para rastrear lo fáctico, el mero ente, lo que no es posible deducir de la idea, incluso allí donde el idealismo tradicional se cree al abrigo de todos los azares del mundo: en el yo pensante. Su crítica a Descartes se vuelve contra el naturalismo del *cogito:* "Ya en Descartes el *ego* resulta... fijado mediante una evidencia absoluta, como un primer rinconcito del mundo que está fuera de toda duda, y luego lo que cuenta es sólo... deducir además, por medio de un procedimiento deductivo lógicamente categórico, el resto del mundo".[49] "Un realismo que, como en Descartes, cree haber aprehendido ya en el *ego* (al que reconduce en primera instancia la reflexión trascendental so-

---

45. *LU* II, 2, p. 215.
46. cf. *Logik,* p. 245 ss.
47. cf. l. c., p. 251 s.
48. l. c., p. 240.
49. l. c., p. 202.

bre uno mismo) al alma real del hombre, y que proyecta hipótesis y conclusiones probables acerca de este primer elemento real, dentro de un reino de realidades trascendentes. . . yerra absurdamente el verdadero problema, ya que presupone por doquier como posibilidad lo que por doquier resulta de por sí cuestionable".[50] Por temor a perder la seguridad absoluta, justamente el postulado cartesiano fundamental de lo indudablemente cierto, Husserl va más allá de toda tradición idealista. Demuestra la dependencia del *factum* contingente en el *ego* cartesiano y estatuye como presupuesto verdadero y único que es suficiente el ideal de un *ego* liberado de los hechos y trascendental. Pero con ello dio en el punto de apoyo del idealismo. Si el análisis crítico del sentido de la subjetividad trascendental va aún más allá del suyo; si logra apoderarse, en el *eidos ego,* del elemento de la facticidad, del "mundo" espaciotemporal, entonces el idealismo ya no puede ser salvado. Y, de hecho, Husserl ha llevado finalmente la pretensión de validez del idealismo a la fórmula de todo o nada.

La plena consecuencia de la concepción de la conciencia como esencia pura sólo se trata en los últimos dos escritos publicados en vida de Husserl. La *Lógica* sostiene la "necesidad de partir de la subjetividad propia en cada caso": "Pero para ser correcto y explícito debo decir ante todo: esa subjetividad la soy yo mismo, que reflexiono acerca de lo que es y vale para mí, y lo soy ahora en cuanto yo que, como lógico, reflexiono acerca del mundo presupuesto que es y acerca de los principios lógicos a él referidos. Ante todo, pues, siempre yo y nuevamente yo, puramente en cuanto yo de esa vida de la conciencia a través de la cual todo recibe para mí el sentido del ser".[51] Pero: "Si en la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro a mí como esencia psicofísica, como una unidad cons-

50. l. c., p. 203.
51. l. c., p. 208 s.

tituída dentro de ella, y hallo, referidas a tal esencia bajo la forma de "otros", a esencias psicofísicas frente a mí, y, como tales, no menos constituidas en multiplicidades de mi vida intencional, entonces aquí se hacen sentir, por lo pronto ya en relación conmigo mismo, grandes dificultades. Yo, el *ego* trascendental, soy lo precedente a todo lo mundano, es decir, en cuanto el yo en cuya vida de la conciencia se constituye primeramente el mundo como unidad intencional. Es decir yo, el yo constituyente, no soy idéntico al yo ya mundano, no soy idéntico a mí como algo psicofísicamente real; y mi vida psíquica de la conciencia, la psicofísico-mundana, no es idéntica a mi *ego* trascendental, en el cual se constituye para mí el mundo con todos sus elementos psíquicos y físicos".[52] Resulta decisivo el modo en el que se comportan recíprocamente ambos conceptos del yo: la subjetividad "yo mismo", que Husserl equipara sin más a la persona psicofísica, y el *ego trascendental;* pues sólo cuando éste es, de acuerdo a su sentido, totalmente independiente de aquél, y no está turbado por facticidad alguna, le cuadra a su estructura la absolutez que debe asegurarle la prioridad ante el sujeto del *cogito* cartesiano. Husserl presupone simplemente como "ya comprensible mediante la clarificación trascendental el que mi alma —el "yo mismo" empírico— sea una auto-objetivación de mi *ego trascendental*";[53] es decir que el yo trascendental preceda al empírico de acuerdo a su significado y como condición constitutiva. Aquí reside el *nervus probandi.* La transición falsa, la "subrepción" de la cual habla una vez el propio Husserl,[54] se torna reconocible en la consecuencia de esta afirmación: "¿Y no encuentro yo... mi vida trascendental y mi vida psíquica, mundana, siendo en todo y cada uno del mismo contenido?"[55] La

52. l. c., p. 210 s.
53. l. c., p. 212.
54. l. c., p. 226.
55. l. c., p. 211.

identidad de la forma lingüística "yo", en los casos de ambos conceptos del yo, no dice inicialmente sino que el concepto del yo trascendental fue derivado del empírico por abstracción, sin que estuviera claro que ambos se basaban en un único principio apriórico. Pero si el "contenido" de ambos fuera plenamente idéntico en los hechos, ¿por qué entonces la diferencia, tan acentuada por Husserl, entre ambos? ¿Por qué se les atribuye una diferente valencia u originariedad trascendental? Husserl no da ningún criterio de diferencia. Tanto más insiste, en cambio, en la identidad del contenido.[56] No obstante, es para él un "desplazamiento falsificador" "cuando se mezcla esta experiencia psicológica interna con la que se toma en consideración trascendentalmente como experiencia evidente del *ego cogito*".[57] La afirmación de la existencia de una diferencia fundamental entre ambos yo, permaneciendo total la identidad del "contenido" de los mismos, no deja otro camino que el de recurrir, en forma bastante kantiano-tradicional, a la forma y transformar el *ego* trascendental en condición abstracta de la "posibilidad en general" del empírico, sin contenido alguno, excepto el que se agrega del yo empírico. Pero entre las condiciones "trascendentales" de la conciencia pura se cuenta, justamente en el sentido de la fenomenología "genética" del Husserl tardío, su constitución en sí misma, la cual presupone, según el sentido, ante todo, una experiencia temporal y, con ello, de contenido. Hablar de una conciencia atemporal, tanto objetiva como subjetivamente, no tendría sentido, porque un nexo concreto de la conciencia, tal como quieren prepararlo por extracción las reducciones husserlianas, no puede ser pensado absolutamente de otro modo que como temporalmente determinado. La estructura de la intencionalidad como retencionalidad y protencionalidad, la cual, según Husserl, es la única que posibilita la vida de la conciencia, es la estructura temporal.

56. cf. l. c., p. 224 s.
57. l. c., p. 224

Pero los hallazgos de toda psicología son, para él, "hechos".[58] Se convierten en ellos justamente merced a su determinación temporal. Pero ésta tampoco podría serle quitada a una vida "pura" de la conciencia, si ella también debe ser identificable de otro modo que como vida de la conciencia y si debe ser más que el abstracto *pienso* kantiano, del que tan expresamente quisiera distinguirla Husserl.

Si el *ego* trascendental, o, como dice ambiguamente Husserl, "mi" *ego* trascendental, fuese la mera forma de las múltiples vivencias empíricas, no podría "auto" objetivarse. Se tornaría objetivo sólo a través de las vivencias en cuanto su contenido fáctico. Entonces el "alma" no sería una auto-objetivación de lo trascendental. Para poder tener un "sentido", para ser determinable como unidad, la unidad trascendental queda remitida a lo fáctico. Lo fáctico forma parte del "sentido" de lo trascendental, que no debe ser autonomizado ni tratado como fundamento absoluto. En cambio, si el *ego* trascendental fuera verdaderamente "mi" *ego* en un sentido más que formal: el yo con la plétora de sus vivencias, entonces sería ya por anticipado esa propia "alma" y no tendría que "objetivarse" primeramente en un, por así decirlo, segundo estrato. Desde el punto de vista del análisis de la conciencia, los conceptos del alma y del nexo vivencial, objetivado según las leyes en sus formas de relación, son equivalentes. Husserl podrá volver los conceptos como quiera; el idealista podrá llamar trascendentales a las condiciones, abstraídas, de la posibilidad de la vida de la conciencia, pero las mismas permanecen dependientes de una determinada vida de la conciencia, de algún modo "efectiva". No valen "en sí". Se dejan determinar, asumen un significado, sólo en relaciones con un yo fáctico. Hipostatizadas, serían incomprensibles. El más riguroso concepto de lo trascendental no lograría liberarse de la interdependencia con el *factum*. Pero en tal medida

58. cf. l. c., p. 221 s.

seguiría siendo lo que Husserl reprocha al *ego* cartesiano: una porción del mundo. Husserl reconoció correctamente que la mundanidad del sustrato de la psicología no posee primacía ontológica alguna sobre la mundanidad de la naturaleza psicofísica. Si la filosofía trascendental se halla remitida a aquélla, tampoco puede esperar ya el fundarla. Se disuelve como *prima philosophia*.

Las *Meditaciones Cartesianas* tratan de desarrollar las consideraciones generales de la *Lógica* acerca del *eidos ego*. Según ellas, el yo trascendental no es "el hombre que se encuentra como hombre en la autoexperiencia natural ni el hombre que encuentra en la limitación abstractiva a los patrimonios puros de la autoexperiencia interna, puramente psicológica, su propia y pura *mens sive animus sive intellectus*".[59] Hegel ya había criticado este pensamiento en Fichte: "La determinación del saber puro como yo, comporta el continuo recuerdo retrospectivo del yo subjetivo, cuyas barreras deben ser olvidadas, y mantiene presente la representación, como si las proposiciones y las relaciones que resultan en la evolución ulterior del yo pudiesen presentarse y ser halladas en la conciencia común, siendo justamente ésta la que los afirma".[60] Justamente por ello la identidad de la forma lingüística no debe ser ontológicamente hipostatizada. "Mi" vida trascendental no está contenida en "mi" vida psicológica como su sustrato. Pero del mismo modo no debe descuidarse el elemento de la unidad que se expresa en la identidad de la forma lingüística. Si se separa completamente al yo del *animus* o del *intelectus*, se torna problemático el derecho mismo de llamarlo "yo". La crítica puede seguir este proceso hasta la sintaxis de la descripción francesa de la ἐποχή por parte de Husserl: *On peut dire aussi que* ἐποχή *est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi*

59. *C. M.*, p. 64.

60. Hegel, *Logik*, I, p. 82.

pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi".[61] ("También puede decirse que la ἐποχή es el método universal y radical mediante el cual *me aprehendo como yo puro,* con la vida de la conciencia pura que me es propia, vida en la cual y por la cual el mundo objetivo entero existe para mí, justamente tal como existe para mí". N. del T). Mediante el "*me*" reflexivo, el yo psicológicamente vivenciante y juzgante, el "*je*", puede ser referido al yo puro, el "*moi pur*", sólo en cuanto el individuo reflexionante sobre sí mismo, en su carácter de sujeto gramatical del juicio, se equipara al *moi pur* en cuanto objeto gramatical. La igualdad con el sujeto se expresa en la forma reflexiva, y la igualdad con el objeto en la determinación predicativa "*comme moi pur*". Husserl disputa justamente la referencia a la unidad, que Hegel caracterizaba en toda la impostación como inevitable, mientras que la misma se impone contra su voluntad.

De este doble significado del "yo" depende empero, finalmente, la tesis de las *Meditaciones Cartesianas* acerca del carácter eidético del sujeto trascendental como posibilidad pura. La misma reza: "Toda constitución de una posibilidad realmente pura entre posibilidades puras comporta implícitamente, como su horizonte externo, un *ego* posible en el sentido puro, una variación pura de la posibilidad de mi *ego* fáctico".[62] Si la variante del "yo puro" siempre debe seguir siendo una variante del "mi yo" y extraer su evidencia de la autoexperiencia, se halla necesariamente ligada a una determinada vida de la conciencia, a saber, aquella de quien se denomina "yo", es decir, que es mundana o irrevocablemente retrorreferida a lo mundano. De otro modo, el término "mío", que Husserl emplea conti-

61. *M. C.,* p. 18.

62. *C. M.,* p. 105.

nuamente y sobrecarga de significado, es estrictamente incomprensible. Afirma asimismo que el *ego* trascendental, a través de la libre variación de la fantasía y en cuanto posibilidad pura, precede también a "mi" yo en sentido lógico. En esta transición desaparece la referencia del presunto ser absoluto "trascendental" al *factum*. A través de la variación, el yo ya no es "mío", es decir, ya no es yo. Justamente a la fenomenología, basada a tal punto en el análisis del significado, no debería escapársele lo específico de la expresión "yo": en una proposición cuyo sujeto es "yo", esa palabra no podría sustituírse en absoluto por otra que indicase, por ejemplo, el nombre de la persona que habla, porque la inmediatez de la retrorreferencia de la proposición a la persona que habla constituye, en contraposición a una referencia mediata, un elemento del sentido de la proposición. Pero de ello resulta palpable el ὕστερον πρότερον Pues sólo "mi" yo debe ser, en cuanto inmediatamente presente, lo indubitablemente cierto; hasta este punto, Husserl sigue siendo cartesiano. Pero cuando el gnoseólogo, variando, llega desde "su" yo al yo eidético, la absolutez de "su" yo es para él el título legal que permite atribuír a ese *eidos ego* obtenido por abstracción una certeza apodítica. De ahí el concepto de la "experiencia trascendental", que sólo puede ser hecha sobre el "propio" estado de conciencia. El *eidos ego* hipostatizado, empero, sirve luego a Husserl, retroactivamente, para fundar "su" *ego* y todo otro *ego* mediante la aprioridad de lo esencial libre de hechos, la cual, no obstante, según su teoría, estaría ella misma fundada en la certeza inmediata de la conciencia fáctica personal. Husserl se percata de la dificultad. "Por cierto que es menester tener presente que en la transición de mi *ego* a un *ego* en general no está presupuesta la realidad ni la posibilidad de un ámbito de otros. Aquí, el ámbito del *eidos ego* está determinado por la autovariación de mi *ego*. Me finjo solamente a mí como si fuera

diferente, pero no finjo a otros".[63] El residuo fenomenológico se interpreta en el sentido del solipsismo, y para poder llegar más allá de éste se recurre nuevamente a la construcción de la intuición eidética. Como ésta, cuando menos en la concepción de las *Ideas,* quiere apoderarse de la "esencia" en un objeto singular individual, así la variación de la singularidad absoluta de "mi" vida de la conciencia querría hacer surgir el *eidos ego* puro sin tener en cuenta absolutamente otras vidas concienciales de las cuales podría abstraerse la esencia. Pero la construcción se derrumba. Si al gnoseólogo se le diera de hecho y como punto de partida solamente "su" yo, sin más noción que la del "suyo", pero con la plena noción que califica a cada una de sus vivencias como elemento de una "conciencia" homogénea, entonces también la variación podría jugar siempre sólo dentro del marco de "su yo", en la medida en que mantuviese "su" yo. Todas las posibilidades puras, como quiera que se indiquen, quedarían en posibilidades puras de "él", y todo yo variado seguiría siendo el de la persona que habla. La variación conduciría en todo caso a un contenido cambiante, pero no a la conciencia trascendental. Quien representa el yo puro, tal como lo postula Husserl, es decir, sin representar en lo más mínimo y ni siquiera como mera posibilidad de "algún otro", siempre es sólo, él mismo, ese yo puro. La variación de la fantasía mediante la posibilidad pura no logra quebrar la inmanencia de la mónada porque el concepto de la unidad en que se basa esa inmanencia, y que en Husserl debe fundar el *eidos ego* supraindividual, es él mismo monadológico. "Mi" yo ya es, en verdad, una abstracción, y cualquier otra cosa que la experiencia primitiva como la que la reivindica Husserl. A través de la relación posesiva se determina como máximamente mediato. En él se copostula la "intersubjetividad", sólo que no como posibilidad pura cualquiera, sino como la condición real de ser-yo, sin la cual no puede com-

63. l. c., p. 106.

prenderse la limitación a "mi" yo. Al limitar el yo como perteneciente a sí mismo, la lógica de Husserl expresa que justamente no se pertenece a sí mismo, pero la imposibilidad de obtener la "esencia" a partir de la mónada absoluta, indica la posición de los individuos en la sociedad monadológica.

La esencia no puede prescindir de la relación con la existencia; la experiencia monadológica no puede llegar a ser esencial. La experiencia aparece en Husserl en el interior de la propia concepción trascendental y es bautizada con el paradójico nombre de "experiencia trascendental".[64] El impulso positivista se afirma aún en el *eidos ego*: la trasposición del yo puro en una "esencia", su emancipación de todo elemento "mundano", sólo satisface a Husserl como pretrazada por el avance de la "investigación"; no como postulado en el sentido del idealismo de Fichte. El *ego* trascendental debe poder ser develado a la investigación como terreno experimentable: "De hecho, en lugar de querer utilizar el *ego cogito* como premisa apodística evidente para deducir de él una presunta subjetividad trascendental" (trascendente, en el texto de Husserl; enmienda de Th. W. Adorno) "orientamos nuestra atención al hecho de que la ἐποχή fenomenológica me abre (a mí, el filósofo meditante) una esfera novedosa de la experiencia tras-esfera de una experiencia novedosa, de la experiencia trascendental".[65] Pero la "existencia" del sujeto trascendental como campo de la experiencia y su concepción como posibilidad pura de la variación de la fantasía son incompatibles. Así como Husserl trazara los límites de la subjetividad trascendental con respecto al *pienso* abstracto, así también lo hizo hacia el otro lado, el del concepto tradicional de la experiencia, el de lo dado: "Pero la doctrina descriptiva de la conciencia, que se inicia radicalmente, no tiene ante sí tales datos y enteros, salvo como

64. l. c., p. 62.
65. l. c., p. 66.

prejuicios".[66] ¿Pero cómo debe entenderse entonces, según ello, la "estructura" de la conciencia trascendental? No debe ser postulada, ni tampoco deducida. Significa más que el mero contenido de la conciencia. Ya no se aboga por su evidencia inmediata. Pero entonces sólo podría adquirírsela por abstracción. Sin embargo, no se ha aducido motivo alguno de por qué la abstracción se quiebra en categorías como "mi" yo, que sólo pueden comprenderse en su relación a lo fáctico; de por qué no se continúa abstrayendo hasta el *pienso* kantiano en cuanto único elemento "puro". La "estructura" trascendental se encuentra igualmente en peligro tanto en el vértice como en la base: en el vértice, porque sigue estando en relación con el *factum* hasta tanto se reduce a la mera identidad; en la base porque, privada de la referencia a "contenidos", no puede ser conducida a una "experiencia" trascendental de cualquier índole. No bien la teoría de Husserl apunta finalmente a esos contenidos, confiesa sin rodeos su contingencia. Pero con ello llega al punto en el que debe hipostatizar definitivamente la aporía, sublimar el hecho en ontología, llevar a cabo con sistemática necesidad su acrobacia de barón de Munchhausen: el punto en el que el idealismo, si no quiere abdicar finalmente, se revierte en la metafísica de la tautología y proyecta su fracaso objetivo al fundamento ontológico. Para determinadas proposiciones con un contenido objetivo de la forma "todos los fenómenos acústicos tienen una extensión temporal", Husserl introdujo el concepto del "*a priori* contingente". Aplica ese concepto a la propia subjetividad trascendental, con lo cual le marca la impronta de la paradojalidad: "Para explicarnos mejor el concepto del *a priori* contingente, bastará exponer, en el ámbito de nuestras consideraciones actuales simplemente preliminares, lo siguiente: una subjetividad en general (singular o comunicativa) sólo resulta pensable en una forma esencial que obtenemos, en progresiva evidencia, en sus

66. l. c., p. 77.

muy variados contenidos, en cuanto develamos visualmente nuestra propia subjetividad concreta, y merced a la libre mutación de su realidad en posibilidad de una subjetividad concreta en general, volvemos la mirada hacia lo invariable que en ello puede divisarse, es decir, hacia lo esencialmente necesario. Si nos atenemos firmemente, desde un comienzo, en esta libre mutación, a que la subjetividad debe poder ser y quedar siempre 'racional', y en especial siempre juzgante-cognoscente, nos topamos con estructuras esenciales obligantes que se encuentran bajo el título de la razón pura y, en particular, también de la razón pura juzgante. A ella pertenece también como premisa una relación constante y esencialmente necesaria a patrimonios hiléticos, entendidos como bases aperceptivas de las experiencias posibles que deben ser necesariamente presupuestas para el juzgar. Si determinamos, pues, el concepto de la forma fundamental mediante los patrimonios esencialmente necesarios de una subjetividad racional en general, entonces el concepto de ὕλή (ejemplificado por todo *datum* sensorial) es un concepto formal y no un concepto contingente, lo que debería ser su contrario. Por otra parte, para una subjetividad juzgante-cognoscente (y así análogamente para una racional en general) no es una exigencia esencial el que la misma deba poder percibir justamente colores o sonidos, tener las sensaciones precisamente de tal y cual diferencia, a pesar de que tales conceptos ya pueden formarse como apriorísticos (liberados de todo elemento empírico-fáctico)".[67] La distinción entre necesario y casual en estas proposiciones es impotente. Así como no es una "exigencia esencial" la de que la subjetividad perciba justamente "colores o sonidos", así tampoco puede concluirse a partir del pensamiento puro que la misma realice, en general, experiencias. No es posible deducir la "existencia" de la subjetividad en cuanto necesaria, en cuanto "*a priori* formal". Y más aún. Si la proposición "todos los fenómenos

67. *Logik*, p. 26 s.

sonoros poseen una extensión temporal" tiene un "núcleo de contenido objetivo", entonces también lo tiene el que, en el sentido husserliano, es el *a priori* formal más puro, el principio de contradicción, en la medida en que se lo comprenda sólo en su relación al todo del conocimiento y al contenido de ésta y que no se lo objetive aislándolo. Según Husserl, en ese principio de la acústica se anida el factor de la casualidad, en la medida en que su validez depende de si existe algo así como "sonido en general": si la conciencia psicológico-fáctica tiene vivencias fácticas. Pero lo que Husserl concede para el *a priori* contingente, vale asimismo para su *a priori* formal. Consecuentemente, al concepto del *a priori* contingente le correspondería en rigor, en la teoría de Husserl, validez universal. Su *a priori* absoluto incluiría un elemento de lo no-apriórico. No debería resultar difícil calcular la vacuidad de sentido de la tesis de que el *factum* no-apriórico tendría su *a priori* en la circunstancia de no ser *a priori*. Con ello, evidentemente, no se habría ganado demasiado. El concepto husserliano de la contingencia es, al igual que el de la casualidad en todo el pensamiento burgués, expresión de la imposibilidad de reducir lo real a su concepto, el hecho a su esencia y, en última instancia, el objeto al sujeto. El hablar de contingencia, así como el hablar del *a priori*, indica un proceso social inescrutable y carente de plan al que se halla librado el individuo: "necesariamente" del proceso, "casualmente" del individuo, y no sólo a partir del mismo, sino también según la medida de lo que sería posible.

La derogación del idealismo que se vislumbra hacia el fin de la filosofía de Husserl no puede ser considerada como su conquista. Si el método fenomenológico ha dado vida a la ontología existencial y a la antropología filosófica, su "fracaso" —palabra predilecta de todos los diadocos— les deja, por cierto, amplio margen. El que el pensamiento puro no sería lo absolutamente primero en el mundo, sino que tendría su origen en el hombre y en la existencia cor-

pórea, se ha convertido en el lugar común de todos aquellos cuyo "anticartesianismo" quisiera no tanto analizar concretamente la relación entre conciencia y ser, cuanto difamar a la conciencia misma apelando a la dureza de lo meramente existente. Husserl les lleva ventaja en la fidelidad que, a pesar de todo, conserva frente a la razón crítica "jurisdicente". Pero si esta razón, con su empresa de demostrar que ella misma es el fundamento total y absoluto del ser, se enreda en él en antinomias insolubles, al señalar esas antinomias no sólo se priva a la razón de su derecho crítico sino que también se torna evidente que no existe una condición absoluta para el ser. Estatuir irracionalmente la irreductibilidad del ser como su primado ontológico, o llevar el análisis fundamental de la conciencia hasta el punto en el que se revierte en lo no perteneciente a la conciencia, son dos cosas diferentes. Pues este contrario del análisis no es sólo su contrario, y no es lo inconsciente ni el ser sustraído a toda aseveración. La exigencia de la primacía de la conciencia sobre el ser va a protesto. Sin embargo, no por ello se cede la primacía a la existencia. El proceso en torno a lo primero absoluto, eternamente en litigio en Husserl, refuta el propio concepto del primero absoluto. En ello, la superada filosofía de la conciencia está, de acuerdo a su función objetiva, más avanzada que los arribados filósofos del ser. Estos recaen en el pensamiento de la identidad, mientras que aquélla finalmente, aun cuando no alcanza la disolución de la necesidad filosófica de la identidad, la provoca empero por la fuerza. El idealismo no es simplemente la no-verdad. Es la verdad en su no-verdad. La apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia asuma una forma monadológica; el que al individuo el saber de sí mismo le parezca más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso, en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se halla

sólo en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que no obstante se realizan, a su vez, leyes universales, "esenciales": tal como el εἶδος trascendental de Husserl se realiza en la mónada. Rara vez en la historia del idealismo su entrecruzarse de apariencia y necesidad se ha revelado con mayor claridad. Igualmente hostil al necesario carácter de apariencia de la inducción como al aparente carácter de necesidad de la deducción, trató de fijar el idealismo en la prioridad paradojal. El fundamento de la paradojalidad, la constitución monadológica de los hombres, sólo podría ser finalmente derogado una vez que la conciencia dominara sobre ese ser del que siempre afirmó, sólo expresando una no-verdad, que se fundamentaría en la conciencia.

FUENTES

Para los escritos citados de Edmund Husserl valen las siguientes abreviaturas:

LU I: *Logische Untersuchungen,* erster Band, *Prolegomena zur reinen Logik, Halle 1922* (Investigaciones Lógicas, primer tomo, Prolegómenos a la lógica pura.

LU II, 1: *Logische Untersuchungen,* zweiter Band, 1. Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* Halle 1922 (Investigaciones Lógicas, segundo tomo, primera parte. Investigaciones sobre la fenomenología y teoría del conocimiento).

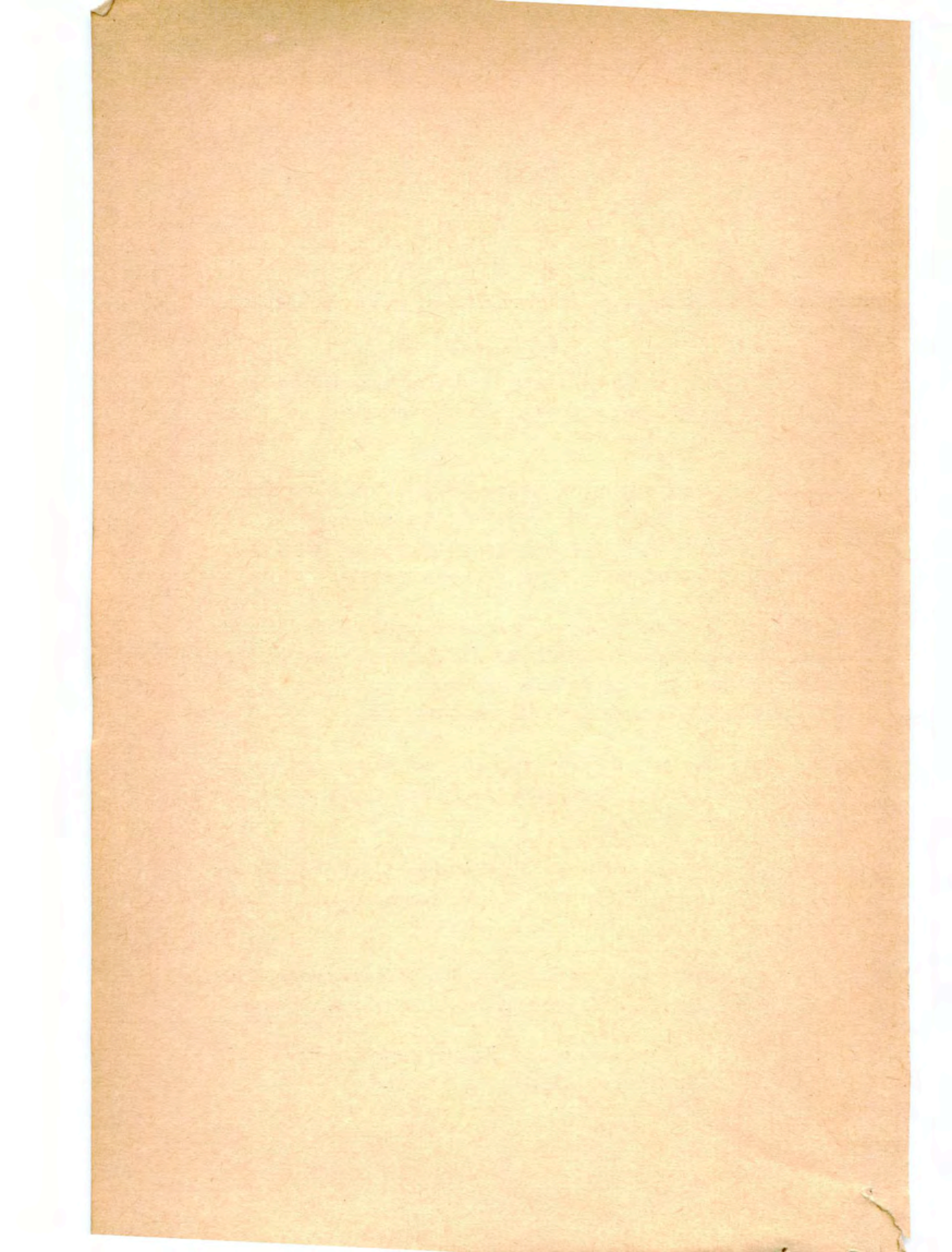
LU II, 2: *Logische Untersuchungen,* zweiter Band, 2. Teil. *Elemente einer phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis,* Halle 1921 (Investigaciones Lógicas, segundo tomo, segunda parte. Elementos de una explicación fenomenológica del conocimiento).

Ideen: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1922 (Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica).

Logik: Formale und transzendentale Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle 1929 (Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica).

M. *C.:Méditations Cartésiennes, Introduction â la phénomenologie,* París 1931 (Meditaciones Cartesianas, Introducción a la fenomenología).

C. *M.:Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Haag 1950 (Meditaciones Cartesianas y Conferencias de París).



INDICE

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL 23 DE FEBRERO DEL AÑO MIL NOVECIENTOS SETENTA EN LAS PRENSAS VENEZOLANAS DE EDITORIAL ARTE EN LA CIUDAD DE CARACAS.

30
9
270

10 km 9

300 — $\frac{30 \times 9}{10}$

400
300

400
360

Theodor W. Adorno / Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento

Este libro sintetiza la reciente culminación de una serie de estudios académicos que el autor había emprendido ya entre 1934 y 1937, en Oxford, Inglaterra, adonde había emigrado como consecuencia del advenimiento del nazismo. Basados en el pensamiento de Edmundo Husserl (1859-1938), pero sin considerarlo como único objetivo y sin aspirar a exponerlo en toda su integridad, ellos proponen sobre todo "la cuestión de la posibilidad y de la verdad de la teoría del conocimiento". Valiéndose de un discernimiento crítico cuya sutileza le permite encarar con eficacia un método que rehúye precisamente toda argumentación crítica, el autor los ha ordenado de acuerdo con perspectivas parciales que —si bien autónomas y dispares— suelen interferirse y hasta prestarse mutuo auxilio.

Mientras formula sus análisis sobre el autor de *Investigaciones Lógicas*, Adorno se refiere igualmente a determinados principios que tendían a prevalecer en cierta filosofía contemporánea. En la medida de lo posible, procura precisar un núcleo histórico aún dentro de complejidades técnicas, censurando por ello cualquier tentativa de establecer fronteras inexpugnables entre lo sistemático y lo histórico. Ateniéndose a los textos y desdeñando en tal sentido las declaraciones programáticas ajenas a ellos mismos, él refuta, por ejemplo, el criterio según el cual la reducción fenomenológica no constituye una teoría del conocimiento. Es oportuno advertir que la investigación de Adorno abarca solamente las obras publicadas por el gran filósofo comentado; que relega adrede aquellas en las que su célebre método descriptivo parece reanudar con el kantismo; que excluye del todo tanto los escritos juveniles como los póstumos; y que concentra su interés, más que en la estructura general, en los análisis concretos que el propio Husserl efectuara. Quizás convenga señalar también que el de Adorno no ambiciona ser un examen de pormenores. Al contrario, en vez de plantear tales o cuales problemas gnoseológicos, prefiere poner de manifiesto, con su habitual rigor, cómo ellos trascienden casi siempre su ámbito particular.

Theodor W. Adorno nació en Francfort, Alemania, en 1903, y murió en Chur, Suiza, en 1969. Fue profesor de Filosofía y Sociología, así como Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de su ciudad natal. A raíz de su exilio, se domicilió durante algunos años en los Estados Unidos. Su bibliografía principal comprende además los siguientes títulos: *Intervenciones*, *Filosofía de la Nueva Música*, *Prisma*, *Notas sobre Literatura* (I y II), *Mahler*, *Dialéctica del Iluminismo* (en colaboración con Max Horkheimer), *Kierkegaard* y *Minima Moralia*. Habiendo publicado previamente *Intervenciones* —un conjunto de ensayos sobre temas político-culturales—, MONTE AVILA se apresta a seguir difundiendo la obra de este gran filósofo, mediante la próxima edición de los dos últimos títulos citados.